The person charging this material is responsible for its return to the library from which it was withdrawn on or before the **Latest Date** stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

To renew call Telephone Center, 333-8400

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY AT URBANA-CHAMPAIGN

NOTICE

Return or renew all Library Materials!

The Minimum Fee for each Lost Book is $50.00

MAR 25 1989

MAR 25 1989

CLASSICS

L161—O-1096

Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland.
Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft.
Im Auftrage des Vorstandes herausgegeben von

Dr. Konrad Beyerle
Professor des deutschen Rechts in Göttingen.

Dr. Emil Göller
Professor des Kirchenrechts in Freiburg i. B.

Dr. Godehard J. Ebers
Professor des öffentlichen Rechts in Münster.

32. Heft.

Die Ehe
nach der Lehre des hl. Augustinus.

Von

Dr. J. Peters.

Z
VII

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1918.

Imprimatur.

Paderbornae, d. 18. m. Octobris 1916.

Vicarius Generalis

Klein.

871
A 52, 1. Type

Vorwort.

Vorliegende Arbeit wurde seiner Zeit als Inaugural-Dissertation bei der theologischen Fakultät zu Freiburg i. B. eingereicht. Die Anregung dazu ging von Herrn Professor Göller aus, dem ich dafür auch an dieser Stelle meinen wärmsten Dank aussprechen möchte.

Simmern, am Feste des hl. Augustinus, 28. August 1917.

Peters.

536657

Inhaltsangabe.

	Seite
Vorbemerkung	1
§ 1. Wesen der Ehe	3
§ 2. Form des Eheabschlusses	12
§ 3. Zweck der Ehe; Bedeutung der Ehe	14
§ 4. Der Konkubinat	30
§ 5. Zweite Ehe	35
§ 6. Ehescheidung	41
§ 7. Ehehindernisse: Allgemeines; Verwandtenehe; Religionsverschiedenheit; Gelübde	61
Schluß	77

Literatur.

Es wurden benutzt die verschiedenen Handbücher des Kirchen- und Eherechts. Bei Sägmüller und Schnitzer ist besonders die neuere Literatur über Ehefragen angegeben. Die Augustinusliteratur siehe bei Bardenhewer, Patrologie, 3. Aufl. Freiburg 1910 und bei Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1911.

Besonders zu nennen sind:

Bennecke, Die strafrechtliche Lehre vom Ehebruch in ihrer historisch-dogmatischen Entwicklung. Habilitationschrift, Marburg 1884.

Brückner, Vier Bücher Julians von Aeclanum. Neue Studien etc. Nr. 8.

Cremer, Die kirchliche Trauung historisch, ethisch und liturgisch. Berlin 1875.

Dieckhoff, Die kirchliche Trauung, ihre Geschichte . . . Rostock 1878.

Döllinger, Christentum und Kirche. Regensburg 1860.

„ Heidentum und Judentum. Regensburg 1857.

„ Hippolytus und Kallistus. Regensburg 1853.

Esmein, Le mariage en droit canonique. Paris 1891.

Friedberg, Das Recht der Eheschließung. Leipzig 1865.

Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. 1902.

Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur, 2. Aufl. Paderborn 1893.

Friedrich, Mariologie des hl. Augustinus. Köln 1907.

Fahrner, Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht. 1. Teil. Freiburg 1903.

Girard, Textes du droit Romain. Paris 1903.

Hefele, Konziliengeschichte. 2. Auflage. Freiburg.

Hymmen, Die Sakramentslehre Augustins. Dissertation. Bonn 1905. Nur der erste Teil ist im Druck erschienen.

Klee, Die Ehe, eine dogmatisch-archäologische Abhandlung. Mainz 1835.

Kober, Der Kirchenbann nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts. Tübingen 1857.

Koch, Virgines Christi.

Kolberg, Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians. Braunsberg 1836.

Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien. Freiburg 1899.

Lecky, Sittengeschichte Europas. Leipzig-Heidelberg 1879.

Loenning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts. Straßburg 1878.

Marquardt, Das Privatleben der Römer. Leipzig 1879.

Mausbach, Ethik des hl. Augustinus. Freiburg 1909.
Meyer Paul, Der römische Konkubinat. Leipzig 1895.
Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche. Mostar 1905.
Ott, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung. 3. Bd. der Neutest. Abhandlungen. Münster 1911.
Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen 1872.
Puchta, Institutionen.
Richert, Die Anfänge der Irregularitäten.
Roßbach, Untersuchungen über die römische Ehe. Stuttgart 1853.
Scharnagl, Das feierliche Gelübde als Ehehindernis. 9. Bd. der Straßburger Theolog. Studien. Freiburg 1908.
Schilling, Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus. Freiburg 1910.
Seitz, Verehrung des hl. Joseph. Freiburg 1908.
Sohm, Institutionen. 14. Aufl. Leipzig 1911.
Stamm, Mariologia. Paderborn 1881.
Triebs, Studien zur Lex Dei. Freiburg 1905.
Wächter, Über Ehescheidungen bei den Römern. Stuttgart 1822.
Zhishman, Das Eherecht der orientalischen Kirche. Wien 1874.
Archiv für kathol. Kirchenrecht.
Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht.

Die Stellen aus Augustinus sind nach der Wiener Väter-Ausgabe zitiert, soweit sie dort erschienen, sonst nach Migne.

Verzeichnis der zitierten Schriften des hl. Augustinus in chronologischer Reihenfolge.

De sermone Domini in monte secundum Matthaeum.
De Genesi contra Manichaeos.
De doctrina christiana.
De consensu Evangelistarum.
Contra Faustum Manichaeum.
Confessionum libri tredecim.
De catechizandis rudibus.
De bono coniugali.
De sancta virginitate.
De bono viduitatis.
De Genesi ad litteram libri duodecim.
De fide et operibus.
De gratia Christi et de peccato originali.
Quaestiones in Heptateuchum.
De nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem.
De adulterinis coniugiis ad Pollentium.
Contra Iulianum haerésis Pelagianae defensorem.
Contra mendacium.
De octo Dulcitii quaestionibus.
De civitate Dei.
Retractationum libri duo.
Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum.
Enarrationes in psalmos.
Sermones.
Epistolae.

Vorbemerkungen.

Die vorliegende Arbeit soll eine zusammenfassende Darstellung der Anschauungen des hl. Augustinus über die Ehe, und zwar besonders soweit das Kirchenrecht in Frage kommt, geben. Eine vollständige Beschränkung auf dieses Gebiet war nicht immer durchführbar, da die Erörterungen der Kirchenväter über die Ehe zumeist moralischer Art sind. Um die Ausführungen Augustins verstehen und würdigen zu können, war es notwendig, die Bestimmungen des römischen Rechts sowie die Kanones der Synoden bis zum sechsten Jahrhundert, soweit sie sich mit unserer Materie befassen, zu berücksichtigen. Bei Augustinus selbst war auf die chronologische Anordnung seiner Werke zu achten, da er nicht selten in späteren Jahren seine Ansicht änderte. Wenn der große Lehrer auch wiederholt in seinen Schriften Erörterungen über die Ehe anstellt, so dürfen wir bei der Schwierigkeit des zu behandelnden Gegenstandes für die damalige Zeit keine volle und klare Lösung aller einschlägigen Fragen erwarten. Schreibt er doch selbst: „Ich weiß recht wohl, daß eine Untersuchung über die Ehe äußerst dunkel und verwickelt ist, und ich wage nicht zu behaupten, in diesem oder einem anderen Werk alle Einzelheiten erklärt zu haben oder überhaupt erklären zu können, falls ich gezwungen werde."[1] Auch verlangt er keineswegs, daß man seinen Standpunkt in allen Punkten teilen müsse. So bemerkt er in einem Brief an den Bischof Fortunatian von Sicca: „Wir dürfen nicht jede beliebige Abhandlung, und wäre sie auch von katholischen und berühmten Männern, für kanonische Schriften ansehen, so daß es uns nicht erlaubt wäre, bei aller Hochachtung, die diesen Männern gebührt, etwas in ihren Schriften zu mißbilligen und zu ver-

[1] De adult. coni. 1, 32.

werfen, wenn wir etwa finden, daß sie anders denken, als es sich in Wahrheit verhält und andere oder wir mit göttlicher Hilfe erkannt haben. So stelle ich mich zu den Schriften anderer; so will ich auch die meinige aufgefaßt wissen."[1] Immerhin wird unsere Arbeit zeigen, von welcher Bedeutung die Schriften dieses „größten, originellsten und vielseitigsten"[2] unter den Kirchenvätern für die Beurteilung eherechtlicher Fragen jener Zeit sind, und welchen Einfluß sie für die Folgezeit hatten.

[1] Epist. 148, 15.

[2] Bardenhewer, Patrologie 399.

§ 1.

Das Wesen der Ehe.

Sein Büchlein: Über das Gut der Ehe beginnt Augustinus mit den Worten: „Quoniam unusquisque homo humani generis pars est et sociale quiddam est humana natura magnumque habet et naturale bonum vim quoque amicitiae, ob hoc ex uno Deus voluit omnes homines condere, ut in sua societate non sola similitudine generis, sed etiam cognationis vinculo tenerentur. Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est.“[1] Die erste, natürliche, von Gott selbst gewollte und angeordnete Verbindung der menschlichen Gesellschaft ist die von Mann und Weib — die Ehe. Eine wichtige Frage entsteht sofort: Wie kommt diese Verbindung zustande? Welches ist das eigentlich konstituierende Element der Ehe? Die Antwort darauf wird verschieden lauten; denn sie hängt eng zusammen mit den religiösen und sitttlichen Anschauungen der einzelnen Völker zu verschiedenen Zeiten. Im alten Römerreich bestand die Manusehe; sie kam entweder in feierlicher Form, durch die sogenannte confarreatio oder durch coemptio, Brautkauf, oder durch usus, eine Art Ersitzung, zustande. Die Frau kam dadurch in die manus, d. h. in die Gewalt des Mannes. Dieser konnte sich die Frau jedoch entziehen durch die mit dem Trinoctium gegebene Unterbrechung der Ehe. So bildete sich allmählich noch eine andere Art des Eheabschlusses heraus, die nicht an bestimmte Formalitäten gebunden war, die Konsensehe.[2] Um eine rechtlich gültige Ehe abzuschließen, genügte die beiderseitige Erklärung, eine Ehe eingehen zu wollen. Nuptias non concubitus, sed consensus facit. Dieser Ausspruch Ulpians, des bekannten römischen Rechtsgelehrten,

[1] De bono coniug. 1, 1.

[2] Über die Entwicklung der Manusehe zur Konsensehe s. Sohm, Institutionen (14. Aufl. 1911) 618. Roßbach, Untersuchungen über die römische Ehe 42.

findet sich an mehreren Stellen des Corpus iuris.[1] Ausdrücklich wird hier hervorgehoben, daß zur Rechtsgültigkeit des Abschlusses einer Ehe der geschlechtliche Verkehr nicht gefordert wird. Auch die Hochzeitsgebräuche und Feierlichkeiten sind für das Zustandekommen eines ehelichen Verhältnisses nicht notwendig;[2] der Konsens der beiden Nupturienten allein ist hinreichend, er wird als wesentliches Element für die Gültigkeit der Ehe verlangt.

Die gleiche Auffassung finden wir auch bei Augustinus. In der 51. Predigt spricht er von dem Verhältnis Josephs zu Maria und sagt: „Non itaque propterea non fuit pater Joseph, quia cum matre Domini non concubuit, quasi uxorem libido faciat et non caritas coniugalis.“[3] Viele gibt es unter uns, fährt er fort, die sich mit gegenseitiger Einwilligung der sinnlichen Lust enthalten, aber nicht der ehelichen Liebe. Sind das etwa keine Eheleute, die zusammenleben: „non quaerentes ab invicem fructum carnis, non exigentes ab invicem debitum concupiscentiae corporalis? . . . Ergo si copula est, si coniugium est, si non ideo non est coniugium, quia non fit illud, quod etiam in non coniuge fieri potest, sed illicite potest; utinam possent omnes, sed multi non possunt.“[4] Der Heilige wendet sich hier direkt gegen diejenigen, die als wesentliches Erfordernis zum Zustandekommen einer Ehe die Kopula verlangten, zu denen, wie wir später sehen, auch Julianus von Eclanum gehörte, mit den Worten: „Man möge doch diejenigen nicht trennen, die imstande sind, ein enthaltsames Leben zu führen, und möge nicht sagen, jener sei kein Gatte und jene keine Gattin, quia non sibi carnaliter miscentur, sed cordibus connectuntur.“[5] Anderswo erklärt er, daß eine wirkliche Ehe vorliege „non permixto corporis sexu, sed custodito mentis affectu“;[6] ja er redet sogar von einer „fraterna societas“, wo der Christ eine Gattin habe „tamquam non habens sine ulla corporum commixtione“. Und gerade ein solches Verhältnis dünkt ihn hoch und erhaben, „quod est in coniugio Christianorum excellentissimum atque

---

[1] D. 50, 17, 30. D. 23, 2, 11. D. 24, 1, 32, 13. D. 35, 1, 15. D. 39, 5, 31 pr.

[2] C. 5, 4, 22. C. 5, 4, 24.

[3] Sermo 51, 21.

[4] A. a. O. [5] A. a. O.

[6] De cons. Evangelist. 2, 2. Sermo 51, 21.

sublime".[1] — Den Standpunkt unseres Kirchenvaters in dieser Frage erkennen wir noch klarer aus der Auffassung, die er über das Verhältnis Josephs zu Maria hat. Wiederholt ist dieses bis auf unsere Zeit Gegenstand eingehender Erörterungen gewesen, weshalb wir auch uns hier ausführlicher damit beschäftigen müssen. Wenn auch weitaus die meisten Kirchenlehrer dieses Verhältnis als Ehe bezeichnen, suchen sie doch, um der Jungfräulichkeit Mariens nicht zu nahe zu treten, das Wort Gatte oder Gattin so abzuschwächen, daß die Verbindung keine eigentliche, wahre Ehe genannt werden kann.[2] Erst Augustinus hat es klar ausgesprochen, daß Maria und Joseph in wirklicher Ehe zusammengelebt haben. Bereits in seiner Schrift: De consensu Evangelistarum a. d. J. 400,[3] bei Beantwortung der Frage, warum Matthäus den Stammbaum des hl. Joseph anführe, kommt er auf das Verhältnis zwischen Maria und Joseph zu sprechen. Eingehend jedoch behandelt er dieses in der Schrift: De nuptiis et concupiscentia. Hier stellt er fest, daß nicht die „voluptarii nexus corporum", sondern die „voluntarii affectus animorum" bei der Ehe wesentlich gefordert werden; ja das vinculum coniugale sei um so stärker, je fester beide Eheteile entschlossen seien, niemals die Ehe zu gebrauchen; denn, heißt es, nicht in trügerischer Weise ist vom Engel zu Joseph gesprochen worden: „Fürchte dich nicht, Maria, deine Gattin, zu dir zu nehmen."[4] „Gattin (coniux) wird sie genannt auf Grund des ersten Treuversprechens der Verlobung, obwohl er ihr nie beigewohnt hatte noch je beiwohnen wollte; es war eben diese Bezeichnung auch da nicht hinfällig oder falsch, wo kein geschlechtlicher Verkehr stattgefunden hatte noch stattfinden sollte. Im Gegenteil, es war jene Jungfrau ihrem Manne um so heiliger und bewundernswerter, weil sie fruchtbar ohne Mann war, ungleich in bezug auf den Sprossen, gleich in der Treue. Gerade wegen dieser ehelichen Treue verdienen beide Eltern Christi genannt zu werden, und zwar nicht nur sie ‚Mutter', sondern auch er ‚Vater' als Gemahl der Mutter, beides dem Geiste, nicht dem Fleische nach.[5] Mag aber auch jener nur dem Geiste nach

[1] De serm. Dom. in monte 1, 42.

[2] Seitz, Die Verehrung des hl. Joseph 29.

[3] De cons. Evangelist. 2, 2.

[4] Matth. 1, 20.

[5] De nupt. et conc. 1, 12. Freisen, Geschichte des kanon. Eher. 85 erklärt die Worte ‚utrumque mente non carne': „Beide sind zwar nicht in der

Vater, diese auch dem Fleische nach Mutter sein, Eltern sind beide, nicht seiner Herrlichkeit, sondern seiner Niedrigkeit, nicht seiner Gottheit, sondern seiner Schwäche.“ Zum Beweis bringt er dann einige Stellen aus der Hl. Schrift. „Es lügt das Evangelium nicht, wenn es heißt: ‚Und es staunten sein Vater und seine Mutter über die Dinge, welche von ihm gesagt wurden‘, an einer andern Stelle: ‚Und es gingen seine Eltern alle Jahre hinauf nach Jerusalem‘, etwas weiter: ‚Und es sprach seine Mutter zu ihm: Sohn, was hast du uns getan; sieh, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht.‘ Doch um zu zeigen, er habe außer jenem noch einen Vater, der ihn ohne Mutter gezeugt, gab er zur Antwort: ‚Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?‘ Und wiederum, damit man nicht glaube, er habe mit diesem Ausspruch seine Eltern verleugnet, fügt der Evangelist hinzu: ‚Und sie verstanden das Wort nicht, das er zu ihnen sagte. Er zog mit ihnen hinab und kam nach Nazareth und war ihnen untertan.‘ (Luk. 2, 33; 41, 48—51). Wem war er untertan, wenn nicht seinen Eltern? Wer war untertan, wenn nicht Jesus Christus, der, als er in Gottes Gestalt war, es nicht als einen Raub erachtete, sich Gott gleich zu halten. Warum war er jenen untertan, die doch weit unter Gottes Gestalt standen, wenn nicht, weil er sich selbst erniedrigte und die Gestalt eines Knechtes annahm, dessen Gestalt auch seine Eltern hatten? Doch da sie ohne Zutun des Mannes gebar, wären beide gewiß nicht Eltern der Knechtsgestalt, wenn sie nicht auch ohne geschlechtlichen Verkehr Gatten wären. Daher war es bei Aufzählung der Vorfahren Christi in ihrer Aufeinanderfolge nötig, den Stammbaum bis auf Joseph zu führen (Matth. 1, 16, Luk. 3, 23), damit so dem männlichen Geschlecht als dem vorzüglicheren kein Unrecht widerfahre, ohne zugleich gegen den wahren Sachverhalt zu verstoßen, da aus dem Stamme Davids, aus dem der kommende Christus vorausverkündet, sowohl Joseph als auch Maria waren.“[1] Daran anschließend zeigt Augustinus noch, wie die drei Güter,

---

materiellen Weise (concubitus) Eltern, aber sie glaubten, sie seien wirklich die Eltern Christi, und dieser Glaube machte sie zu wirklichen Eltern.“ Eine solche Interpretation ist aber nach dem Zusammenhang nicht zulässig. Augustinus will mit diesen Worten jeden geschlechtlichen Verkehr ausschließen. Vgl. Sermo 51, 2.

[1] De nupt. et conc. 1, 12.

die bei jeder Ehe sich finden sollen, auch hier vorliegen: „Omne itaque nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus, proles, fides, sacramentum.“ „Die Nachkommenschaft sehen wir in Jesus Christus selber; die Treue ist da, weil kein Ehebruch, und das Sakrament, weil keine Scheidung eintrat. Einzig und allein der eheliche Verkehr fehlte, weil dieser im sündigen Menschen nicht geschehen kann ohne jene sündhafte Begierde, deren man sich schämen muß, die eine Folge der Sünde ist. Ohne diese wollte empfangen werden er, der ohne Sünde sein sollte, nicht im sündigen Fleische, sondern nur in dessen Ähnlichkeit.“[1]

Offen und klar hatte Augustinus hier seine Ansicht über die Josephsehe ausgesprochen und sie aus der Hl. Schrift begründet. Doch bald sollte er sich genötigt sehen, nochmals das Wort in dieser Frage zu ergreifen und seinen Standpunkt zu verteidigen. Kaum ein Jahr nach dem Erscheinen des Werkes: „De nuptiis et concupiscentia“ war er von dem pelagianischen Bischof Julianus von Eclanum in einer vier Bücher umfassenden Schrift angegriffen worden. Des Irrlehrers Schrift ist verloren gegangen, doch erfahren wir das Wichtigste aus Augustins Entgegnung.[2] So wollte Julian auch das Verhältnis zwischen Maria und Joseph nicht als wirkliche Ehe gelten lassen. „Auch inbetreff des hl. Joseph, als dessen Gemahlin ich Maria mit Berufung auf das Evangelium bezeichnet habe, hast du vieles gegen meine Ansicht vorzubringen und versuchst klarzumachen, ‚es habe absolut keine Ehe bestanden, weil der eheliche Verkehr fehlte‘, so daß demnach Gatten, die den ehelichen Umgang aufgeben, keine Eheleute mehr sind und dies Aufhören so viel bedeutet wie Trennung.“[3] Daraus zieht Augustinus die Folgerung: „dann hören also auch solche, die über die Jahre hinaus sind, auf, Eheleute zu sein. Vides ergo quam inconsiderate nuptias definieris, dicendo eas aliud non esse nisi corporum commixtionem.“[4] Zwischen Joseph und Maria bestand nach Julians Ansicht nur eine Scheinehe. „Du sagst: Joseph war nur, wie man allgemein annahm, ein Quasi-Gatte. Du willst

---

[1] De nupt. et conc. 1, 13.

[2] Eine textkritische Sammlung der Fragmente gibt uns Liz. A. Brückner in den ‚Neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche‘, herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg, S. Stück, Berlin 1910.

[3] C. Iul. Pel. 5, 46.

[4] Ebd. 5, 62.

also, man müsse die Schrift so verstehen, daß sie nach der Leute Meinung und nicht der Wahrheit gemäß gesprochen habe, wenn sie die Jungfrau Maria Josephs Gemahlin nennt. Wir dürften annehmen, der Evangelist hätte es tun können, wenn er seine Worte oder die eines beliebigen anderen erzählte, — daß er nämlich nach der Meinung der Leute redete —; kann aber auch der Engel, der allein zu einem anderen spricht, gegen sein Gewissen und dessen, zu dem er redet, der Meinung nach und nicht der Wahrheit gemäß gesprochen haben, er, der sagte: ‚Fürchte dich nicht, Maria, deine Gattin, zu dir zu nehmen'? Sodann, warum war es nötig, den Stammbaum bis auf Joseph anzugeben, wenn es nicht mit Rücksicht auf die Wahrheit geschah, daß in der Ehe das männliche Geschlecht vorangeht? Was ich sonst in dem Buche, auf das du die Entgegnung schriebest, vorgebracht, hast du auch nur zu erwähnen dich gefürchtet. Wenn aber der Evangelist Lukas von dem Herrn sagt, er wurde für den Sohn Josephs gehalten, kommt dies daher, weil man glaubte, er sei durch Beiwohnung erzeugt. Diese falsche Meinung wollte er fernhalten, nicht aber gegen das Zeugnis des Engels behaupten, Maria sei nicht die Gemahlin dieses Mannes."[1] Ähnlich lauten die Ausführungen des Heiligen in dieser Frage in seiner Schrift gegen den Manichäer Faustus.[2]

Aus dem Vorgebrachten erhellt schon zur Genüge, daß der bedeutendste Kirchenvater mit jeder nur wünschenswerten Klarheit und Bestimmtheit lehrt, daß zum Wesen der Ehe die Vollziehung der Kopula in keiner Weise erforderlich, sondern der Ehewille allein hinreichend ist. Diese Tatsache ist um so wichtiger und bedeutungsvoller, als wir bei keinem andern Kirchenschriftsteller zur Zeit Augustins oder vor ihm die Konsenstheorie mit dieser Schärfe vertreten finden. Es ist darum unverständlich, wie Freisen behaupten kann, nach Augustinus gehöre die commixtio carnis zum Wesen der Ehe.[3] Er zitiert aus Gratian einige Kanones, die den Schriften des Heiligen entnommen sind, und die seine Kopulatheorie beweisen sollen. Der erste Kanon stammt aus dem Opus imp. c. Iul. und lautet: „non in sola, ut deliras, commixtione maris et feminae nuptiarum veritas est, quamvis sine illa nuptiae filios procreare non pos-

[1] Contra Iul. Pel. 5, 47.

[2] Contra Faust. Man. 23, 8.

[3] Geschichte des kan. Eherechts 153.

sunt. Sed alia sunt proprie ad nuptias pertinentia" etc.[1] Hieraus folgert Freisen: „Die Ehe besteht nicht allein in der commixtio . . . aber die commixtio gehört zum Wesen der Ehe."[2] Doch wie ist dies möglich? Augustinus polemisiert ja, wie wir vorher gehört, gerade gegen diese falsche Auffassung Julians. Mit den obigen Worten will er sagen, daß zur Vollständigkeit der Ehe der geschlechtliche Verkehr gehöre, aber nicht nur dieser, „sed alia sunt ad nuptias proprie pertinentia, quibus ab adulteriis nuptiae discernuntur, sicut est tori coniugalis fides et cura ordinate filios procreandi, et quae maxima differentia est, bonus usus mali, hoc est, bonus usus concupiscentiae carnis, quo malo adulteri utuntur mali".[3] Nicht zum Wesen der Ehe, als eines rechtlichen Verhältnisses, sondern zur Erreichung des Hauptzwecks ist die copula carnalis notwendig, wie die Nupturienten auch noch manche andere Verpflichtungen haben.

Die zweite von Freisen angeführte Stelle soll besagen: „Die Kopula gehört zwar zum Wesen der Ehe, aber diese braucht keine fruchtbare zu sein, denn auch hier ist das vinculum durch consensus und copula als ein festes hergestellt."[4] Indessen läßt sich eine solche Folgerung aus dem Texte nicht herleiten. Augustinus erklärt dort, das vinculum nuptiarum bleibe selbst bei offenkundiger Sterilität bestehn; wie aber das Eheband zustande kam, sagt er nicht.[5] Auch ein dritter Ausspruch des Heiligen beweist nichts für die Kopulatheorie. Er lautet: „Es ist Brauch, daß verlobte Bräute nicht sofort dem Mann übergeben werden; denn müßte er nicht nach der vorenthaltenen verlangen, so würde er die gewonnene geringer achten."[6] Freisen macht hierzu die Bemerkung, dies sei ganz nach jüdischem Recht.[7] Für die Juden aber glaubt er den Nachweis geliefert zu haben, daß sie die Ehe erst mit der Beiwohnung als geschlossen ansahen.[8] Nehmen wir an, dieser Brauch des Wartens sei ganz allgemein gewesen, so kann man doch aus dieser gemeinsamen Sitte nicht schließen, daß auch die Anschauungen der Juden

[1] c. 11. C. 32 qu. 1. = Op. imp. c. Iul. 1, 65.
[2] Ebd. 153.
[3] Op. imp. c. Iul. 1, 65.
[4] c. 27. C. 32 qu. 7—17. = De bono. coni. 7., Freisen 153.
[5] De bono coni. 17.
[6] c. 39. C. 27. qu. 2 = Confess. 8, 3 (Gesch. d. kan. Eher. 153).
[7] Ebd. 154.
[8] Ebd. 90, 100.

und Christen über das Wesen der Ehe die gleichen waren. Übrigens hat Flunk in einer archäologisch-exegetischen Studie über Lukas 1, 26 mit guten Gründen geltend gemacht, daß auch bei dem jüdischen Volk der geschlechtliche Verkehr keineswegs als zum Wesen der Ehe gehörend betrachtet wurde.[1] Was man also aus den Schriften des Heiligen zur Begründung der Kopulatheorie vorbringt, ist unhaltbar. Überhaupt läßt die ganze Anschauung Augustins über Ehe und Enthaltsamkeit, auf die wir später noch zu sprechen kommen, es als völlig ausgeschlossen erscheinen, daß er in der commixtio carnis ein wesentliches Element für das Zustandekommen der Ehe erblickt habe. — Äußerst abfällig urteilt Freisen über die Ausführungen des hl. Augustinus in der Frage der Josephsehe. „Für Augustinus steht es von vornherein fest, daß das Verhältnis eine Ehe war; alles, was diesem widerspricht, sucht er durch künstliche Auslegungen zu entfernen."[2] „Augustinus beweist nicht, daß das Verhältnis eine Ehe war, sondern er geht davon aus, daß eine Ehe vorliegen mußte."[3] „Die Hereinziehung des triplex bonum paßt durchaus nicht."[4] Dreimal behauptet er: „Diese Lehre von dem dreifachen Gut, welche bis auf unsere Tage so tausendfach wiederholt worden, sei von Augustinus nur erfunden worden, um die Muttergottesehe zu erklären."[5] Daß diese Vorwürfe ungerechtfertigt sind, hat wohl unsere obige Auseinandersetzung zur Genüge gezeigt. Was speziell das triplex bonum betrifft, so spricht schon die chronologische Reihenfolge der Schriften gegen die Annahme, Augustinus habe diese Lehre erfunden, um die Muttergottesehe zu beweisen. In drei anderen Werken, die vor De nuptiis et concupiscentia erschienen sind, behandelt er bereits eingehend die drei Güter der Ehe.[6] In letzterer Schrift aber wird das triplex bonum nicht als einziges oder ausschlaggebendes Beweismoment angeführt für eine wirkliche Ehe zwischen Joseph und Maria, sondern nur nebenbei, nachdem der eigentliche Beweis aus dem Wesen der Ehe und aus der Schrift erbracht war.[7]

[1] Zeitschrift f. kath. Theologie 12. [1888] 656.
[2] Freisen, Gesch. d. kan. Eher. 153.
[3] Ebd. 86, 153.
[4] Ebd. 86.
[5] Ebd. 28, 86, 89.
[6] De bono coni. 32; De s. virg. 12; De Genes. ad litt. 9, 7.
[7] S. die vorhergehende Ausführung.

Eine Frage, deren Lösung zu allen Zeiten große Schwierigkeiten machte, ist die: Wie war es möglich, daß Maria eine gültige Ehe eingehen konnte, da sie doch das Gelübde der Virginität abgelegt hatte? Daß Maria durch ein Gelübde Gott dem Herrn ihre Jungfräulichkeit geweiht, lehren die meisten Väter.[1] Den Beweis dafür findet man mit Augustinus in den Worten, die Maria zum Engel spricht: „Wie soll dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“ (Luk. 1, 34.) Dazu bemerkt der Heilige: „Quod profecto non diceret, nisi Deo virginem se ante vovisset.“[2] Und dies Gelübde hatte die Jungfrau schon sehr früh, bereits vor ihrer Vermählung mit Joseph gemacht.[3] Durfte hiernach Maria eine eheliche Verbindung schließen? Nennt doch der Kirchenvater schon die bloße Absicht einer Gottgeweihten, zu heiraten, ein verabscheuungswürdiges Verbrechen, das schlimmer sei als der Ehebruch.[4] Leider finden wir in seinen Werken nirgendwo eine direkte Lösung dieses Problems. Doch dürfte wohl folgende Erwägung berechtigt sein: Augustinus betrachtet es als das „excellentissimum et sublime“[5] einer christlichen Ehe, wenn beide mit gegenseitiger Einwilligung sich des ehelichen Verkehrs vollständig enthalten und in einer „fraterna societas“[6] zusammenleben. Die Ehe Josephs mit Maria aber ist ihm das „sanctum virginale coniugium“,[7] vorbildlich für alle christlichen Ehen.[8] Können wir da nicht mit Recht annehmen, Augustinus setze voraus, Joseph und Maria hätten beim Abschluß der Ehe sich gegenseitig das Versprechen gegeben, nie die Ehe zu gebrauchen? Wenn Petrus Lombardus mit Berufung auf den Bischof von Hippo der Ansicht ist, Maria und Joseph hätten vor der Ehe jedes für sich infolge spezieller Offenbarung Gottes das Gelübde der Keuschheit abgelegt mit der Bedingung, wenn Gott es nicht anders wolle, und nach Abschluß der Ehe hätten sie das Gelübde auch mündlich ausgesprochen,[9] so finden wir in den Werken Augustins dafür keinen Anhaltspunkt.

[1] De sancta virg. 4. Sermo 291, 5.
[2] De s. virg. 4.
[3] Ebd. De bono vid. 13—14.
[4] De bono vid. 12.
[5] De serm. Dom. in monte 1, 42.
[6] Ebd.
[7] C. Faust. Man. 3, 2.
[8] De cons. Evangelist. 2, 2.
[9] Liber sentent. 4, dist. 30.

Ganz ungerechtfertigt ist nach unserer Erklärung auch der Vorwurf, den Freisen gegen Augustinus erhebt: „Das Künstliche und die sonderbare Deutung des Gelübdes der Mutter-Gottes, für welches jeder historische Anhalt fehlt, liegt auf der Hand und bedarf wohl keiner Widerlegung.“[1] — Man könnte noch die Frage aufwerfen, warum überhaupt Maria eine Ehe einging? Die Väter geben verschiedene Gründe an.[2] Augustinus gibt darauf die Antwort: „Quia hoc (scl. virginitatis votum) Israelitarum mores adhuc recusabat, desponsata est viro iusto, non violenter ablaturo, sed potius contra violentos custodituro, quod illa iam voverat.“[3]

§ 2.

Die Form des Eheabschlusses.

Unsere Ausführungen über das Wesen der Ehe haben ergeben, daß Augustinus sich an das römische Recht anschließt. Der Konsens ist das wesentliche Erfordernis für den Abschluß der Ehe. Diese Willenseinigung kommt zum Ausdruck in einem Vertrag, durch den die beiden Gatten sich gegenseitig zu ungeteilter Lebens- und Leibesgemeinschaft verbinden. Wiederholt redet der Kirchenvater von dem „pactum coniugale“,[4] den „pacta nuptialia“,[5] „metae matrimonialis pacti“[6], „pacta“,[7] der „confoederatio“,[8] „confoederatio nuptialis“,[9] dem „foedus“.[10] Die Vertragsnatur der Ehe ist ihm eine ganz selbstverständliche Sache. Darum bezeichnet er auch das adulterium als eine Vertragsverletzung, einen Vertragsbruch.[11]

Über die Feierlichkeiten bei Eingehung des Ehevertrags sind wir auf gelegentliche Äußerungen der Kirchenschriftsteller angewiesen. Am ausführlichsten hat Tertullian darüber berichtet.[12]

---

[1] Geschichte d. kan. Eher. 86.
[2] Einig, Dogm.: de verbo incarn. 151.
[3] De s. virg. 4.
[4] De bono coni. 4.
[5] Ebd. 12.
[6] Sermo 51, 22.
[7] De nupt. et conc. 1, 12.
[8] De bono coni. 3.
[9] Ebd. 7.
[10] De nupt. et conc. 1, 11.
[11] Ebd. 1, 11.
[12] Kolberg, Verfassung, Kultus und Disziplin der christl. Kirche nach den Schriften Tertullians (Braunsberg 1886) S. 155 f.

Bei Augustinus wird der Verlobung[1] und des Brautführers[2] ganz kurz Erwähnung getan. Sehr oft dagegen werden von ihm die „tabulae matrimoniales“ genannt. So heißt es: „Wer die Ehe mehr gebraucht als zur Erzeugung der Kinder erforderlich ist, handelt gegen eben jene „tabulae“, mittels deren er seine Frau geheiratet hat. Diese werden verlesen, und zwar in Gegenwart von Zeugen und „liberorum procreandorum causa“; und sie werden genannt „tabulae matrimoniales“.[3] An einer anderen Stelle sagt er: „Wo ist ein verheirateter Mann, der nicht über die Vorschrift hinausgeht, die Ehe nur zur Erzeugung von Kindern zu gebrauchen? Zu diesem Zweck ist dir deine Frau gegeben worden. Es überführen dich die ‚tabulae‘, die bei der Heirat schriftlich niedergelegt werden. Du hast einen Vertrag geschlossen, wie du heiraten wolltest; laut sagt es dir der schriftliche Vertrag: Liberorum procreandorum causa.“[4] Aus diesen beiden Zitaten geht evident hervor, daß bei dem Abschluß der Ehe ein Schriftstück verfaßt und in Gegenwart von Zeugen verlesen wurde. Dazu kommt noch ein sehr wichtiges Moment, auf das auch Augustinus hinweist: diese „tabulae‘, wurden vom Bischof unterschrieben — „istis tabulis subscripsit episcopus“.[5] Gerade diese Unterschrift des Bischofs scheint dem Aktenstück gewissermaßen einen amtlichen Charakter verliehen zu haben.[6] Über den Inhalt erfahren wir nur, daß das Schriftstück Bestimmungen enthielt über das Verhältnis des Mannes

---

[1] Conf. 8, 3.

[2] Sermo 293, 7.

[3] Sermo 51, 22: „Caeterum, qui uxoris carnem amplius appetit, quam praescribit limes ille, liberorum procreandorum causa, contra ipsas tabulas facit, quibus eam duxit uxorem. Recitantur tabulae et recitantur in conspectu omnium attestantium, et recitantur. Liberorum procreandorum causa; et vocantur tabulae matrimoniales.“

[4] Sermo 278, 9: „Quis est autem habens uxorem, qui eo modo utatur uxore, ut non excedat legem liberos procreandi? Ad hoc enim data est: convincunt te tabulae, quae scribuntur in matrimonio. Pactus es quemadmodum duceres: sonat tibi scriptura pactionis, Liberorum procreandorum causa. Non ergo accedas, si potes, nisi liberorum procreandorum causa. Si modum excesseris, contra illas tabulas facies et contra pactum.

[5] Sermo 332, 4.

[6] Diese Stelle ist auch geeignet, den allgemein lautenden Ausspruch des Ignatius (ad Polyc. 5), die Nupturienten sollen die Ehe schließen μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου, von einer direkten Mitwirkung des Bischofs im obigem Sinn zu verstehen. Vgl. auch Tertullians Angaben über die tabulae n. Kolberg l. c. 156.

zur Frau,[1] sowie daß darin die Worte standen, die den eigentlichen Zweck der Ehe zum Ausdruck bringen, „Liberorum procreandorum causa."[2] Genauere Angaben über diese „tabulae matrimoniales" bei anderen kirchlichen Schriftstellern fehlen uns leider. Auch bei den heidnischen Ehen ist wiederholt die Rede von „tabulae nuptiales"; doch versteht man unter diesen gewöhnlich die schriftlichen Verträge über die dos.[3] Eine gewisse Klarheit in dieser Frage verschafft uns eine Verordnung Kaiser Justinians. Dieser bestimmte, daß die höheren Stände über „dos und antenuptialis donatio" schriftliche Verträge abschließen sollten. Andere Personen, die sich ohne diese „nuptialia documenta" verheiraten wollen, sollen wenigstens zur Kirche gehen und vor dem Defensor „sanctissimae illius ecclesiae" ihren Konsens abgeben; dieser soll eine Urkunde darüber aufnehmen und sie von drei oder vier Zeugen unterschreiben lassen. Diese Urkunde soll er auf Verlangen den Eheschließenden aushändigen oder sie im Archiv der Kirche niederlegen.[4] Danach liegt die Vermutung nicht allzufern, daß Augustinus unter den „tabulae matrimoniales" eben jene Urkunde versteht, von der in der angeführten Novelle die Rede ist, die unserer heutigen Beurkundung einer eingegangenen Ehe entspricht.

§ 3.
Der Zweck der Ehe.

I.

Der erste und natürlichste Zweck der Ehe ist die Erzeugung von Kindern. „Propagatio itaque filiorum ipsa est prima et naturalis et legitima causa nuptiarum."[5] Diesen Zweck hat Gott selbst gewollt, da er das erste Menschenpaar in dieser geschlechtlichen Verschiedenheit schuf.[6] Gerade in den Worten, die Gott bei Erschaffung der Eva spricht: „faciamus ei adiutorium" findet Augustinus den Zweck der Ehe angedeutet.[7] „Si autem quaeritur, ad quam rem fieri oportuerit

[1] Sermo 332, 4.

[2] Sermo 51, 22; Sermo 278, 9; Sermo 9, 18; De civit. Dei 14, 18.

[3] Marquardt, Das Privatleben der Römer 47.

[4] Novella 74, 4, 1 und 2. Vgl. Alivisatios, Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I (Berlin 1913) S. 123.

[5] De adult. coni. 1. 12.

[6] C. Iul. Pel. 3, 57; ebd. 4, 38; De Gen. ad litt. 9, 19.

[7] De Gen. ad litt. 9, 3.

hoc adiutorium, nihil aliud probabiliter occurrit, quam propter filios procreandos, sicut adiutorium semini terra est, ut virgultum ex utroque nascatur."[1] Etwas weiter heißt es: „Wenn man also die causa generandi wegnimmt, sehe ich nicht ein, wozu das Weib dem Mann als Gehilfin gegeben wurde."[2] Selbstverständlich soll damit nicht die einzige Aufgabe der Frau bezeichnet sein, wie der Heilige an anderer Stelle ausdrücklich hervorhebt.[3] Wiederholt betont er aber auch, daß die Eltern die Pflicht haben, für die Pflege und gute Erziehung ihrer Kinder zu sorgen. So sagt er schön: „Bei dem Kinde hat man darauf zu achten, daß man es mit Liebe umfängt, mit Güte nährt und in Frömmigkeit großzieht: ‚attenditur in prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educatur'."[4] Christliche Eheleute müssen die Absicht haben „generandi regenerandos, ut qui ex iis saeculi filii nascuntur, in Dei filios renascantur."[5] — Die Ehe soll ferner auch zur Entfernung der Gefahr der Unenthaltsamkeit dienen. Darum nennt er sie ein „remedium infirmitatis",[6] „humanitatis solatium",[7] „aegrotis remedium".[8] „Denique utriusque sexus infirmitas propendens in ruinam turpitudinis recte excipitur honestate nuptiarum, ut quod sanis posset esse officium, sit aegrotis remedium."[9] Dieser Punkt bedarf einer eingehenderen Erörterung, um manche Äußerungen über diesen zweiten Zweck der Ehe zu verstehen. „Ein Heilmittel für Kranke" soll die Ehe sein. Wer sind diese Kranken? Es sind die Menschen, die infolge der Erbsünde an dem Übel der libido, der bösen Lust, der Sinnlichkeit leiden. Diese sinnliche Lust, die im Menschen eine so unheimliche Herrschaft ausübt, findet ihre Befriedigung in der Ehe; dort wird sie durch den actus coniugalis ausgelöst. Hier kommt die

---

[1] De Gen. ad litt. 9, 3.

[2] De Gen. ad litt. 9, 7; vgl. ebd. 9, 5.

[3] De catechiz. rud. 29: . . . „Fecit illi etiam in adiutorium feminam, non ad carnalem concupiscentiam . . ., sed ut haberet et vir gloriam de femina, cum ei praeiret ad Deum, seque illi praeberet imitandum in sanctitate atque pietate; sicut ipse erret gloria Dei, cum eius sapientiam sequeretur." Vgl. De Gen. c. Mani. 2, 15.

[4] De Genesi ad litt. 9, 7.

[5] De nupt. et conc. 1, 5. Vgl. ebd. 9—20. De bono coni. 22; De s. virg. 12.

[6] De bono vid. 11.

[7] Ebd.

[8] De Genesi ad litt. 9, 7.

[9] Ebd.

concupiscentia carnis zur Ruhe. Es ist darum keine Sünde, wenn die Gatten, diesem Triebe folgend, die Ehe gebrauchen. Aber es darf nur so weit geschehen, als es zum eigentlichen Zweck der Kindererzeugung notwendig ist. Jeder eheliche Umgang, der darüber hinaus gepflogen wird, ist nicht nur eine sittliche Unvollkommenheit, sondern ein peccatum, wenn auch veniale. Von den vielen Stellen, die diese Anschauung zum Ausdruck bringen, seien einige hier angeführt. „Cum ipsa uxore, si exceditur concumbendi modus procreandis filiis debitus, iam peccatum est.“[1] „Quando tu uti uxore amplius, quam necessitas procreandorum liberorum cogit, volueris, iam peccatum est.“[2] „Talis pudicitia nec menstruatis nec gravidis utitur feminis, nec eius aetatis, qua certum est eas iam concipere non valere, nec eam prorsus concumbendi vincit affectus, sed tunc relaxatur, cum speratur generationis effectus. Si quid vero fit in coniuge non quidem contra naturam, sed tamen quod tabularum matrimonialium limitem [scl. liberorum procreandorum causa] transeat, veniale apud Apostolum reperitur.“[3] Für diese seine rigorose Ansicht beruft er sich auf 1 Korinth. 7, 3—6, wo es heißt: Dem Weibe leiste der Mann die Pflicht, gleicherweise auch das Weib dem Mann . . . Entziehet euch einander nicht, es sei denn mit gegenseitiger Einwilligung, auf eine Zeit, dann kommet wieder zusammen, damit euch Satan nicht versuche, der Unenthaltsamkeit wegen; „hoc autem dico secundum veniam,[4] non secundum imperium.“[5] Diese Stelle interpretiert er also: „Wo Verzeihung gewährt werden muß, liegt zweifellos eine Schuld vor. Da nun die Beiwohnung in der Absicht auf Nachkommenschaft nicht schuldbar ist, was anders gestattet da der Apostel secundum veniam, als daß die Eheleute, wenn sie sich nicht enthalten, die eheliche Pflicht voneinander fordern, nicht voluntate propaginis, sed libidinis voluptate.“[6] Die Auffassung des Heiligen ist offenbar gegenüber den Forderungen der Moral zu streng; sie mag sich einmal aus der divergierenden

---

[1] Sermo 9, 18. Vgl. Sermo 51, 22; De bono coni. 1, 6, Sermo 289, 9.; De nupt. et conc. 1, 14 und 15.

[2] Ebd.

[3] C. Iul. Pel. 3, 43.

[4] Augustinus liest ‚veniam‘, während die Vulgata ‚indulgentiam‘ hat.

[5] De nupt. et conc. 1, 16.

[6] Ebd. Vgl. C. Iul. Pelag. 5, 40; De bono coni. 15.

Lesart — venia statt indulgentia und daher peccatum veniale —, dann aber auch daraus erklären, daß Augustinus „in zu ausschließender Weise“[1] die Geschlechtslust als natürliches Mittel des Übergangs der Sünde ansieht. „Was Augustin an den ehelichen Beziehungen beklagt, ist die tatsächliche Macht und Regellosigkeit der geschlechtlichen Lust (concupiscentia carnalis); diese erscheint ihm als ‚Übel‘ — nicht als ‚Sünde‘ — er hat den Geschlechtstrieb nicht so sehr in seiner physiologischen Beschaffenheit als in seiner ethischen Unordnung im Auge.“[2] Allerdings ist der Heilige sich recht wohl bewußt, welch schwere Anforderungen er an die Eheleute stellt; er weiß, wie schwer es den Gatten wird, nur zum Zweck der Kindererzeugung den ehelichen Umgang zu pflegen, und wie selten diese „pudicitia coniugalis“[3] zu finden ist. „Es ist dies etwas so Großes, daß heutzutage vielen es leichter wird, ihr ganzes Leben lang vollständige Enthaltsamkeit zu üben als in der Ehe diese nur zum Zweck der Kindererzeugung zu gebrauchen. So haben wir viele Brüder und Teilhaber des himmlischen Erbes beiderlei Geschlechtes, die enthaltsam leben — mögen sie verheiratet gewesen sein oder nicht —; ja es sind zahllose. Aber haben wir bei familiären Gesprächen jemals einen, der verheiratet war, oder es noch ist, sagen hören, er habe nur in der Hoffnung auf Empfängnis ehelichen Umgang gepflegt?“[4] Es sollen daher die Eheleute, wenn sie merken, daß ihnen die Kraft dazu fehlt, sich an Gott wenden, sich dieses große Geschenk vom Himmel erflehen.[5] Für die vielen Verfehlungen in diesem Punkte aber sollen sie von Gott Verzeihung zu erlangen suchen durch Beten, Fasten und Almosengeben.[6] Gerade das letzte gute Werk hebt er besonders hervor und empfiehlt es eindringlich: „talia peccata quotidianis eleemosynis posse mundari.“[7] Unter Almosengeben versteht er aber nicht nur, von seinem Überfluß dem Armen reichen, sondern auch in seiner überfließenden Liebe dem Beleidiger gern verzeihen.[8]

[1] Mausbach, Ethik d. hl. August. 2, 167.
[2] Ebd. 1, 319.
[3] De bono coni. 15.
[4] Ebd.
[5] De nupt. et conc. 1, 3.; C. Iul. Pel. 3, 43.
[6] Sermo 9, 17.
[7] Ebd. 18.
[8] Ebd. 17; Sermo 388 und 389.

In der alten Kirche bestand die Vorschrift, daß Eheleute zu gewissen Zeiten aus höhern Rücksichten Kontinenz üben sollten. So verordnete die vierte karthagische Synode v. J. 398 im 13. Kanon: „Braut und Bräutigam sollen dem Priester von den Eltern oder Paranymphen zur Einsegnung vorgestellt werden. Aus Achtung vor dem empfangenen Segen sollen sie die folgende Nacht in Virginität verharren.“[1] Auch Augustinus schärft den Verheirateten diese eheliche Zurückhaltung ein. Enthaltsam sollen die Eheleute in der 40tägigen Fastenzeit leben und überhaupt, wenn sie sich den Gebetsübungen widmen.[2] Er findet eine solche Kontinenz in 1. Korinth. 7, 5 u. 1. Petrus 3, 7 begründet, aber auch schon aus der Natur der Sache gefordert. Das Gebet, sagt er, ist etwas Geistiges und Gott um so angenehmer und wohlgefälliger, je mehr es einen seiner geistigen Natur entsprechenden Charakter hat. Dieser ist aber um so größer, je freier die Seele von den Gelüsten des Fleisches ist.[3] Er wünscht die Übung dieser Tugend in der Osterzeit,[4] ja an allen Sonn- und Festtagen, weil Kinder, die an solchen Tagen empfangen werden, mit schweren körperlichen oder geistigen Gebrechen zur Welt kämen;[5] eine Anschauung, die wir auch bei andern kirchlichen Schriftstellern finden.[6] Wir verstehen dann auch die scharfen Worte, mit denen er sich gegen jeden Mißbrauch der Ehe wendet, wenn nämlich Mann und Frau „voto malo“ oder „opere malo“ den ersten Zweck der Ehe zu verhindern suchen. „Nam qui hoc faciunt, quamvis vocentur coniuges, non sunt nec ullam nuptiarum retinent veritatem, sed

---

[1] Lauchert, Die Kanones der wicht. altchristl. Konzilien. Vgl. auch die Zusammenstellung bei Schnitzer, Eher.

[2] Sermo 210, 9.

[3] Sermo 210, 9: „Oratio quippe spiritualis res est, et ideo tanto est acceptior, quanto magis suae naturae implet effectum. Tanto magis autem spirituali opere funditur, quanto magis animus, qui eam fundit, a carnali voluptate suspenditur.“

[4] Ebd.: „Puto non esse magnum, ut tota Paschali solemnitate possit coniugium castitas, quod potest tota vita virginitas.“

[5] Sermo 292 App. „Nam qui uxorem suam in profluviis positam agnoverit, aut in die dominico, aut in alia qualibet solemnitate adveniente se continere noluerit, qui tunc concepti fuerint, aut leprosi, aut epileptici, aut etiam forte daemoniaci nascentur. Denique quicumque leprosi sunt, non de sapientibus hominibus, qui et in aliis diebus et in festivitatibus castitatem custodiunt, sed de rusticis maxime, qui se continere non sapiunt, nasci solent.“

[6] Hieronymus, In Ezech. 18, 6. Gregor von Tours: De miraculis S. Martini 2, 24.

honestum nomen velandae turpitudini obtendunt. Produntur autem, quando eo usque progrediuntur, ut exponant filios, qui nascuntur invitis. Oderunt enim nutrire vel habere quos gignere metuebant . . . Aliquando eo usque pervenit haec libidinosa crudelitas vel libido crudelis, ut etiam sterilitas venena procuret et si nihil valuerit, conceptos fetus aliquo modo intra viscera exstinguat ac fundat, volendo suam prolem prius interire quam vivere, aut si in utero iam vivebat, occidi antequam nasci.[1]" Wenn beide Teile dies tun, verdienen sie nicht den Namen Eheleute, und wenn sie es schon von Anfang an vorhatten, liegt überhaupt kein connubium vor, sondern ein stuprum. Si autem non ambo sunt tales, audeo dicere, aut illa est quodammodo meretrix mariti aut ille adulter uxoris.[2] Eine solche ‚meretrix' möge es sich gesagt sein lassen, daß sie sich dereinst vor Gottes Richterstuhl wegen Menschenmordes zu verantworten habe."[3] Über die traurigen Zustände in dieser Hinsicht bei den heidnischen Römern wird uns von Profan- und Kirchenschriftstellern berichtet.[4] Es war da nicht zu verwundern, wenn auch unter Christen solche Fälle vorkamen.

Gegenüber der starken Betonung der Enthaltsamkeit und der maßvollen Befriedigung der geschlechtlichen Lust in der Ehe konnte man einwenden, daß die Väter des Alten Bundes oft mehrere Frauen und Nebenfrauen hatten und trotzdem vor Gott wohlgefällig waren.[5] Augustinus berücksichtigt diese Schwierigkeit und führt zu ihrer Lösung aus: Die Polygamie ist nicht wie die Polyandrie gegen das Naturgesetz,[6] war auch von Gott durch keine Verordnung direkt verboten; so hatte sich bei den Vätern allmählich der Brauch herausgebildet, mehrere Frauen zu haben.[7] Gott ließ es zu vor allem zur schnelleren Fortpflanzung des Menschengeschlechtes. Diese war für die ersten Zeiten eine heilige Pflicht, „officiosissima", damit ein starkes Volk erstehe, in welchem die Prophezeiungen auf Christus

---

[1] De nupt. et conc. 1, 17; vgl. De adult. coni. 2, 12.

[2] Ebd.

[3] Sermo 292.

[4] Marquardt, Privatleben d. R. 81 und 3. Anm. 1. Döllinger, Hippolyt und Kallistus 159 Anm. 60 und 186.

[5] De nupt. et conc. 1, 9—10. C. Faust. Manich. 22, 47.

[6] De bono coni. 20.

[7] Ebd. 33.

erhalten blieben.[1] Wenn daher diese Männer der Vorzeit mehrere Frauen sich nahmen, so war der Grund nicht „variandae appetitio voluptatis", sondern „prolis multiplicandae"[2] Da eine solche Verpflichtung nicht mehr besteht,[3] ist den Christen die Polygamie nicht gestattet.[4] Dazu kommt, daß wir nicht alles, was wir von den heiligen und gerechten Männern lesen, ohne weiteres auch auf uns übertragen dürfen.[5] Wenn es Stellen im Alten Testamente gibt, die der guten Sitte des Neuen Bundes widersprechen, muß es als Regel der Interpretation gelten, daß eine bildliche Deutung vorliegt: „figuram ad intelligentiam referat, factum vero ipsum ad mores non referat."[6] Wie sich Augustinus diese sinnbildliche Erklärung im vorliegenden Fall denkt, sagt er uns an einer andern Stelle, wo er in Anlehung an 1. Korinth. 7, 5 von dem Verhältnis Christi zur Kirche redet: Die Polygamie des Alten Bundes sollte hinweisen auf die Vielheit der Völker, die dem einen Gott untertan sind, wie die Monogamie unserer Zeit die zukünftige Einheit von uns allen, untertan dem einen Gott im Himmelreich, andeutet.[7] — Augustinus geht in seiner Rechtfertigung der Polygamie der Patriarchen offenbar zu weit; und wenn er immer wieder betont, daß diese stets nur zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes die Ehe gebraucht hätten, so läßt sich dies schwer beweisen, zumal manche Tatsachen, die uns im Alten Bunde aufgezeichnet sind, dagegen sprechen. Seine Begründung für die Forderung der Kontinenz im Neuen Testamente ist ebenfalls nicht einwandfrei. Zwei Stellen aus der Hl. Schrift führt er stets zum Beweis für seine Ansicht an. Im Ekkl. 3, 5 heißt es: ‚Tempus amplectendi et tempus continendi ab amplexu'. Diese Zeit ist nach Augustin mit der Ankunft Christi gekommen. Vor ihr bestand die Notwendigkeit der Ausbreitung des Menschengeschlechtes, sie war officiosissima; jetzt aber sollen die Völkerscharen durch eine geistige Wiedergeburt zu Kindern Gottes gemacht werden.[8] Den zweiten Beweis entnimmt er aus dem 1. Korintherbrief. 7, 29 ff., wo

[1] De nupt. et conc. 1, 14.
[2] Ebd. 1, 9. [3] Ebd. 14.
[4] C. Faust. Manich. 22, 47.
[5] C. mendac. 22.
[6] De doctr. christ. 3, 22.
[7] De bono coni. 21.
[8] De nupt. et conc. 1, 14—15; De bono coni. 15; De adult. coni. 2, 12; De bono vid. 11.

der hl. Paulus den Verheirateten den Rat gibt, in der Befriedigung des Geschlechtstriebs maßzuhalten. Augustinus erklärt die Stelle folgendermaßen: „‚Die Zeit ist kurz' d. h. nicht mehr soll das Volk Gottes durch fleischliche Geburt weiter fortgepflanzt werden, sondern durch geistige Widergeburt sich sammeln. ‚Diejenigen, die Frauen haben, seien, als hätten sie keine', denn nur solche könnten eigentlich der Mahnung Gottes folgen und sein Wohlgefallen gewinnen."[1] Ja, der Heilige geht sogar so weit, daß er mit Berufung auf die Worte: „Si se non continet, nubat" (1. Korinth. 7, 7) behauptet, nur derjenige, der sich nicht enthalten könne, solle heiraten: „Unde mihi videtur hoc tempore solos eos, qui se non continent, coniugari oportere."[2] Auf den Einwurf, wenn aber alle so dächten und nicht heirateten, wie dann das Menschengeschlecht bestehen bleiben könne, gibt er zur Antwort: „Wenn doch alle es wahrhaft und mit reinem Herzen wollten, wie viel schneller würde alsdann das Reich Gottes sich bevölkern und das Ende der Welt herannahen."[3] In diesen Forderungen ist der Heilige zweifellos zu weit gegangen. Seine hohe, ideale Auffassung kommt aus einem Herzen, das ganz erfüllt und durchglüht ist von edler Gottesliebe, das einzig und allein nur für seinen Schöpfer schlagen möchte. — Vielleicht könnte man auch zu diesen Ausführungen Augustins sagen, was Bonaventura bei Erörterung der Gnadenlehre von ihm schreibt:[4] „Plus dicens et minus volens intelligi."

II.

„Die ‚Frauenverachtung' der Kirchenväter gehört fast zum eisernen Bestande der modernen Kulturgeschichte der Polemik," schreibt Mausbach[5] und bringt zum Belege dafür verschiedene Zitate. Der Engländer Lecky behauptet: „Zwei oder drei schöne Schilderungen dieses sittlichen Instituts (d. i. der Ehe) hat man zwar aus den kirchenväterlichen Schriften herausgelesen, aber im allgemeinen dürfte es schwer sein, sich etwas Roheres und Abstoßenderes zu denken als die Art, mit welcher sie dieselben behandeln. Der Begattungstrieb, welcher den edlen Zweck hat,

---

[1] De nupt. et conc. 1, 15; De bono coni. 15.
[2] De bono coni. 10.
[3] Ebd.
[4] 2 dist. 33, a. 3, q. 1, ad 1.
[5] Mausbach Altchristl. und moderne Gedanken über Frauenberuf 1.

die Verwüstungen des Todes wiedergutzumachen, . . . wurde immer als Folge von dem Sündenfall der ersten Menschen und die Ehe fast ausschließlich von ihrer niedrigsten Seite betrachtet."[1] Nach Lily Braun haben die Kirchenväter „die natürlichsten Beziehungen der Geschlechter zueinander degradiert und die Ehe als ein Laster verdammt".[2] Solche Urteile lauten hart gegenüber den großen Lehrern einer Kirche, die das Weib seiner tiefen Erniedrigung entrissen und die Ehe zu einem heiligen, göttlichen Institut erklärt hat. Auch sind sie ganz ungerechtfertigt. Manche Kirchenväter mögen in ihrem Lob der Jungfräulichkeit auf Kosten der Ehe zu weit gegangen sein;[3] doch sind das nur vereinzelte Fälle, von einer allgemeinen, direkten „Schmähung"[4] der Ehe kann keine Rede sein. Selbst dem hl. Augustinus sucht man „mönchische Ansicht von der Unreinheit der Ehe"[5] vorzuwerfen; ob mit Recht, sollen unsere Ausführungen zeigen. Augustins Ansichten über die Bedeutung und den Wert der Ehe sind zum größten Teil niedergelegt in seiner Schrift: ‚De bono coniugali'. Titel und Veranlassung zur Abfassung dieses Büchleins sagen uns schon, wie der große Bischof von Hippo über die Ehe gedacht hat. Die Überschrift lautet: De bono coniugali d. h. über das Gut der Ehe. Was ihn veranlaßt hat, ein solches Werk zu schreiben, hören wir in den Retraktationen.[6] In Rom hatte Jovinian die häretische Ansicht verbreitet, der jungfräuliche Stand verdiene vor dem ehelichen keinen Vorzug. Infolgedessen hatten eine ganze Anzahl beiderlei Geschlechtes ihr Gelübde der Jungfräulichkeit gebrochen und geheiratet. Die römische Gemeinde war „huic monstro"[7] sofort mit aller Entschiedenheit erfolgreich entgegengetreten. Doch gab es immer noch einige, die man nicht recht von ihrer falschen Meinung abbringen konnte, insbesondere deshalb, weil sie glaubten, man könne Jovinian nicht antworten, ohne die Ehe zu verwerfen. „Propter hoc librum edidi, cuius inscriptio est: de bono coniugali".[8] Er liefert hier den Beweis

---

[1] Lecky, Sittengeschichte Europas 2, 368.
[2] Die Frauenfrage 29, 31.
[3] Hieronymus ep. 22, 20.
[4] Lecky, Sittengeschichte Europas 2, 283.
[5] Harnack, Dogmengesch. 3, 233.
[6] Retract. 2, 48.
[7] Ebd. [8] Ebd.

für den Satz, den wir immer wieder in seinen Schriften finden: Die Ehe ist kein Übel, sie ist ein Gut. „Nos itaque nuptias bonum dicimus esse, non malum.“[1] Gott selbst hat die Ehe eingesetzt, da er die ersten Menschen als Mann und Weib erschuf und zu ihnen die Worte sprach: „Wachset und vermehret euch und erfüllet die Erde.“[2] Wie man diesen Segensspruch aufzufassen habe, war ihm zur Zeit, da er das Werk schrieb, noch nicht ganz klar. Er meinte, vielleicht hätte Gottes Schöpfermacht auch ohne geschlechtlichen Verkehr der Menschen für deren Fortpflanzung sorgen können, wie er ja auch Adam und Eva ohne Eltern geschaffen, wie er den Leib Christi im Schoße der jungfräulichen Mutter gebildet.[3] Dann müsse man eben die Worte der Genesis 1, 28 figürlich oder mystisch deuten von einem Wachsen an Geisteskräften und an Tugend.[4] Die Schwierigkeit lag für ihn offenbar darin, daß er sich eine geschlechtliche Verbindung ohne libido nicht recht denken konnte, diese sinnliche Lust aber erst für eine Folge der Sünde hielt. Später urteilt er jedoch anders: „Wenn es auch heißt, Adam und Eva seien erst nach ihrer Vertreibung aus dem Paradies zum Zweck der Kindererzeugung zusammengekommen, so sehe ich doch nicht ein, was für ein Hindernis bestände, anzunehmen, für die ersten Menschen hätte es auch schon im Paradies ‚honorabiles nuptiae et torus immaculatus gegeben‘.“[5] — Dann kam die erste Sünde und mit ihr außer anderen Leiden das Übel der bösen Begierde, die sinnliche Lust, ohne welche jetzt kein Mensch geboren wird.[6] Aber trotzdem bleibt die Ehe ein Gut: „Nuptiae quippe habent ordinem suum et benedictionem suam nec subintrante peccato amittere potuerunt.“[7] Diesen Gedanken führt er in extenso in: De nuptiis et concupiscentia aus und verteidigt seine Ansicht mit großem Geschick gegen Julian, der behauptete, wenn man die libido verdamme, müsse man auch Gegner der Ehe sein. „Diejenigen, die glauben, man verwerfe die Ehe, wenn man die sinnliche Lust tadle, befinden sich in großem Irrtum.“[8] Zur

[1] De nupt. et conc. 2, 38; De bono vid. 6.

[2] De bono coni. 2. Den Heiden gegenüber weist er auf die eigenartige Fortpflanzung der Bienen hin.

[3] Ebd. [4] Ebd.

[5] De bono coni. 8; vgl. De Gen. ad litter. 9, 3.

[6] De nupt. et conc. 1, 26; C. Iul. Pel. 3, 51; 6, 55. Opus imp. c. Iul. 4, 95.

[7] C. Iul. Pel. 3, 12.

[8] De nupt. et conc. 1, 6.

Veranschaulichung bringt er den bekannten Vergleich mit dem Hinken. „Tamquam si quispiam pede vitiato ad aliquod bonum etiam claudicando perveniat, nec propter claudicationis malum mala est illa perventio nec propter illius perventionis bonum bona est claudicatio: ita nec propter libidinis malum nuptias condemnare, nec propter nuptiarum bonum libidinem laudare debemus."[1] Ausdrücklich hebt er hervor, „daß die Ehe an sich und nicht nur im Vergleich zur fornicatio ein Gut ist",[2] und „daß man sie bei gesunder Vernunft leicht gegen alle Verleumdungen verteidigen könne".[3] „Christus selbst hat durch seine Gegenwart auf der Hochzeit zu Kana gezeigt, daß er die Ehe nicht verachte."[4] Wahrhaft ideal stellt er sich das Verhältnis zwischen Mann und Frau vor, wenn er die echte Liebe zu Gott mit der ehelichen Liebe vergleicht. Selbstlos sollen wir Gott loben und lieben, nicht aus eigennützigen Interessen. „Erröten würdest du, wenn dich deine Gattin des Geldes wegen liebte, und er, falls du in Armut gerietest, mit ehebrecherischen Gedanken sich beschäftigte. Von deiner Gattin verlangst du uneigennützige Liebe, während du selbst Gott wegen etwas anderen lieben willst?"[5] „An den Ehen der Menschen hienieden schauet, wie rein das Herz für Gott schlagen soll; gewiß, es sind menschliche Ehen, doch der liebt seine Gattin nicht, der sie wegen der Mitgift liebt, und diejenige hat gegen ihren Gemahl keine keusche Liebe, die ihn wegen kleiner oder großer Geschenke liebt."[6] Es sollen die Frauen nicht darum an ihren Männern Gefallen haben, „weil diese reich sind, eine hohe Stellung haben, von vornehmer Herkunft seien, ein liebenswürdiges Äußere besitzen, sondern weil es gläubige, gottesfürchtige, tugendhafte, gute Männer sind".[7] An die Unverheirateten und besonders an die Jünglinge richtet er einen warmen Appell, ein keusches Leben zu führen, um später mit reinem Herzen zur Ehe schreiten zu können.[8] Den eigentlichen

[1] De nupt. et conc. 1, 8.
[2] Op. imp. c. Iul. 4, 115.
[3] De bono coni. 24.
[4] De bono coni. 3.
[5] En. in ps. 53, 10.
[6] En. in ps. 55, 17.
[7] De nupt. et conc. 1, 15.
[8] Sermo 132, 2: „Qui autem uxores nondum habetis . . . si ducturi estis uxores, servate vos uxoribus vestris. Quales eas vultis ad vos venire, tales vos

sittlichen Wert der Ehe faßt Augustinus zusammen in seiner Lehre vom triplex bonum, die von ihm zum erstenmal vorgetragen und seither oft wiederholt worden ist. Was versteht der Heilige unter dem dreifachen Gut der Ehe? An 10 Stellen — soweit ich gefunden — spricht er davon und immer in derselben Bedeutung, ja oft mit den gleichen Worten.[1] Das erste Gut nennt er das bonum prolis, das Gut der Nachkommenschaft. Die Ehe soll für die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes in der rechten Weise sorgen; in ihr soll das Kind nicht nur das irdische Dasein, sondern auch eine sorgfältige, religiöse Erziehung erhalten, wie wir es oben ausgeführt haben.[2] Das bonum fidei ist die eheliche Treue; sie verlangt, daß kein Teil sich mit einer andern Person, sei sie verheiratet oder nicht, irgendwie geschlechtlich versündige, verbietet also jeden Ehebruch. Das Recht auf diese Treue und die Pflicht, sie zu halten, entsteht aus dem Vertragsverhältnis, das die beiden Kontrahenten beim Abschluß der Ehe eingehen, indem der eine Teil dem anderen die Gewalt über seinen Körper gibt nach den Worten des hl. Paulus: „Das Weib hat nicht die Gewalt über ihren Leib, sondern der Mann, wie auch umgekehrt.“ — Mit besonderer Schärfe hebt Augustinus hierbei den weltlichen Gesetzen gegenüber hervor, daß in diesem Punkte die Frau die gleichen Rechte und Pflichten habe wie der Mann.[3] „Parem esse formam in hac causa viri et mulieris.“[4] — Aus dem Umstande, daß die Frau ein ius in corpus viri habe, glaubten nun einige folgern zu können, es dürfe der Mann mit Erlaubnis seiner Frau mit einer anderen Person, die nicht verheiratet ist und auch nicht geschieden lebt, geschlechtlich verkehren.[5] Augustinus antwortet darauf,

debent et ipsae invenire. Quis iuvenis est, qui non castam velit ducere uxorem? Et si accepturus est virginem, quis non intactam desideret? Intactam quaeris, intactus esto. Puram quaeris, noli esse impurus. Non enim illa potest et tu non potes . . . Habet illa multa, quae timeat praeter Deum, tu solum Deum times; sed tu, quem times maior est omnibus. Ipse timendus est in publico, ipse in secreto. Procedis, videris, intras videris, lucerna ardet, videt te, lucerna exstincta est, videt te, in cubiculum intras, videt te, in corde versaris, videt te. Ipsum time, illum cui cura est ut videat te, et vel timendo castus esto. Aut si peccare vis, quaere, ubi te non videat et fac, quod vis.“

[1] De bono coni. 3—4; 32; De s. virg. 12; De Gen. ad litt. 9, 7. De pecc. orig. 39–42; De nupt. et conc. 1, 11—13; C. Iul. Pel. 3, 57; ebd. 5, 46.

[2] S. 15.

[3] und [4] De adult. coni. 1, 8; vgl. Quaest. in Heptat. 4, 59.

[5] De serm. Dom. in monte 49.

ein solcher Schluß sei wohl nicht berechtigt, und zwar vor allem deshalb nicht, damit man nicht der Frau mit Erlaubnis des Mannes dasselbe Recht zugestehen müsse, „quod omnium sensus excludet".[1] Die Form dieser Erwiderung scheint eine gewisse Unsicherheit zu verraten, was auch bei der Beurteilung eines Vorfalls sich zeigt, den er gleich darauf erwähnt. In Antiochien hatte sich vor 50 Jahren (also c. 343) eine arme, aber hübsche Frau mit Erlaubnis ihres Gatten einem reichen Manne preisgegeben, um ihren Gemahl, der wegen Nichtzahlung von Steuern ins Gefängnis gekommen, zu befreien.[2] Er will über das Verhalten der Frau kein Urteil abgeben, „liceat cuique aestimare quod velit"; aber, sagt er, es können zuweilen Umstände vorliegen, die das Vorgehen der Frau gar nicht so furchtbar erscheinen lassen.[3] Wie ist diese unentschiedene Stellungnahme zu erklären? Zunächst muß man berücksichtigen, daß die Schrift, in der die Äußerung sich findet, i. J. 393 entstanden ist, also kurz nach seiner Bekehrung. Sodann zeigt uns die Stelle, daß er wenigstens damals noch keinen richtigen Begriff von der Ehe als Kontrakt hatte. Gewiß ist nach allgemeiner Ansicht der Kanonisten die Ehe ein Vertrag, aber ein solcher von ganz eigner Art, indem das Objekt des Vertrags nicht dem freien Ermessen der Nupturienten untersteht, sondern von vornherein von Gott festgelegt ist.[4] Eheleute können daher nicht ohne weiteres auf ihre Rechte verzichten oder sie sogar auf andere übertragen.[5]

In den späteren Schriften und vor allem in seinen Predigten sucht er öfters das bonum fidei gegenüber den äußerst laxen Auffassungen der Heiden, von denen vielleicht auch manche Christen noch nicht ganz frei waren, in seiner ganzen Schönheit und Wichtigkeit darzutun. Diese herrlichen Worte des großen Bischofs möge man lesen, dann wird man nicht mehr

---

[1] De serm. Dom. in monte 49.

[2] Ebd. 50. [3] Ebd.

[4] Bonaventura schreibt: „Matrimonium non est contractus pure humanus. In matrimonio namque duo sunt: et mutua obligatio et obligationis mutuae indissolubilitas et quamvis primum sit hominis secundum est instituentis, et ratione illius indissolubilitatis praecipue matrimonium tenet rationem sacramenti et signi sacri, et ideo non ab homine ortum habet, sed a Deo." (IV dist. 26 ad 1 qu. 2.)

[5] Innocenz XI. hat den Satz verworfen: „copula cum coniugata consentiente marito non est adulterium". (Denzinger: Enchir. 1200.)

wagen zu behaupten, „es dürfte schwer sein, sich etwas Roheres und Abstoßenderes zu denken als die Art, mit welcher die Kirchenväter die Ehe behandeln," oder „man habe die Ehe ausschließlich von ihrer niedrigsten Seite betrachtet".[1] Ich will nur einige Stellen anführen. In einer Predigt wendet er sich also an die Männer: „Ihr, die ihr verheiratet seid, bewahret euren Frauen die eheliche Treue. Haltet selbst, was ihr verlangt. Mann, du verlangst von deiner Frau Keuschheit; gib ihr ein Beispiel und mach nicht bloße Worte. Du bist das Haupt, sieh zu, wohin du gehst. Nur dorthin nämlich darfst du deine Schritte lenken, wohin sie dir ohne Gefahr folgen kann. Ja du darfst selber nur auf solchen Pfaden wandeln, auf denen du wünschest, daß sie dir folge. Von dem schwächeren Geschlecht verlangst du Stärke; sündhafte Begierde habt ihr beide; wer stärker ist, soll zuerst siegen. Und doch, was zu bedauern ist, viele Männer werden von ihren Frauen übertroffen. Es bewahren die Frauen die Keuschheit, die die Männer nicht bewahren wollen, und in ihrer Untreue wollen sie als Männer gelten, gleich als ob ihr Geschlecht darum das stärkere sei, damit der Feind es um so leichter unter seine Gewalt bringe. Es ist ein Ringen, eine Schlacht, ein Kampf. Der Mann ist stärker als die Frau, der Mann ist das Haupt der Frau. (Ephes. 5, 23.) Die Frau kämpft und siegt, du unterliegst dem Feinde? Der Körper steht, und am Boden liegt das Haupt?"[2] Wenn Augustin hier und an anderen Stellen gerade zu den Männern so eindringlich redet, so hat dies seinen Grund darin, weil für sie im allgemeinen die Gefahr größer ist, und weil das weltliche Gesetz den Ehebruch der Frauen viel schwerer bestrafte.[3] Die Frauen bittet und beschwört er, doch alles zu meiden, was dem Mann irgendwie Anlaß sein könnte, die Treue zu brechen; den Verkauf von Hab und Gut ruhig hinzunehmen, wenn es gelte, den Mann vom Ehebruch abzuhalten.[4] Man soll dies nicht nur als seinen dringenden Wunsch ansehen, sondern als einen Befehl, den er, der Bischof, kraft der ihm von Christus verliehenen Vollmacht erteile.[5] Wenn der Mann nicht da ist, soll sie bedenken,

[1] Lecky, Sittengesch. Europas 2, 268.

[2] Sermo 132, 2.; De adult. coni. 2, 7; Sermo 392, 5.

[3] Bennecke, Die strafrechtl. Lehre v. Ehebruch.

[4] Sermo 392, 4; De adult. coni. 2, 21.

[5] Ebd.: „Omnino ego moneo, ego praecipio, ego iubeo: episcopus iubet, Christus in me iubet."

daß Gott stets zugegen ist: „Saepe enim est absens maritus, semper est presens Deus.“[1]

Das dritte Gut der Ehe ist das bonum sacramenti. Was versteht Augustinus darunter? Das Wort sacramentum kommt bei ihm unzähligemal vor, und zwar in verschiedener Bedeutung.[2] Für uns sind jene Stellen vor allem zu berücksichtigen, wo er es im Zusammenhang mit der Ehe gebraucht. Zählt er die drei Güter auf, dann bedeutet der Ausdruck bonum sacramenti immer und überall soviel als das Gut der Unauflöslichkeit der Ehe. Dieses Gut hat vorzüglich die christliche Ehe. „Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est ei in fide castitatis; quod autem ad populum Dei pertinet etiam in sanctitate Sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir eius vivit.“[3] An anderer Stelle sagt er, dieses unauflösliche Verhältnis zwischen den Eheleuten existiere nur „in civitate Dei nostri, in mente sancto eius“.[4] Doch kann er dies nicht in ausschließlichem Sinne verstehen; denn, wie wir früher gehört, hat auch die Josephsehe, die doch eine jüdische war, das bonum sacramenti. Augustinus will offenbar sagen, das dritte Gut der Ehe finde sich in seiner eigentlichen und vollsten Bedeutung nur bei den Christen, da nach jüdischem und römischem Recht das Eheband mehr oder weniger lösbar war. Gerade die Unauflöslichkeit kann man das größte Gut der Ehe nennen; denn die Übel der Ehescheidungen sind entsetzlich. In „seiner herrlichen Enzyklika über die Ehe“ Arcanum divinae vom 10. Februar 1880 schreibt Leo XIII: „Es ist kaum nötig, zu sagen, wie viele Übel die Ehescheidungen in sich bergen. Durch sie werden die Ehebündnisse wandelbar, die gegenseitige Liebe wird geschwächt, die Untreue wird verderblicherweise begünstigt, der Schutz und die Erziehung der Kinder werden geschädigt, für innere Familienzwiste wird reichliche Gelegenheit geboten, eine Saat von Zwietracht wird in den Familien ausgestreut; die Würde der Frau wird herabgedrückt, diese kommt in Gefahr, zuerst der Lust des Mannes dienen zu müssen

[1] Sermo 343, 5.

[2] Sermo ad Caesar. Eccl. pleb. 3: „Multum est scire Dei omnia sacramenta.“

[3] De bono coni. 32.

[4] Ebd. 7.

und dann verlassen zu werden. — Da nichts mehr geeignet ist, Familien zugrunde zu richten und die Macht der Staaten zu brechen, als die Verderbtheit der Sitten, so ist es klar, daß die Ehescheidungen dem Glück der Familien und der Staaten entgegen sind; denn sie entstehen aus der Entsittlichung der Völker und öffnen, wie die Erfahrung lehrt, Tür und Tor einem verkommenen und verderbten öffentlichen und privaten Leben. — Diese Übel werden einem noch viel schwerer erscheinen, wenn man bedenkt, daß kein Zügel stark genug ist, die einmal zugestandene Freiheit zur Ehescheidung in bestimmten oder vorgesehenen Grenzen zu halten. Groß ist auch die Gewalt des Beispiels, noch größer die der Leidenschaft. Durch diese aufgestachelt, wird das Verlangen nach Ehescheidung täglich mehr um sich greifen und in viele Herzen eindringen, gleichwie eine durch Ansteckung verbreitete Krankheit oder ein reißender Strom, der die Dämme durchbrochen hat und alles überschwemmt.“ — Nur kurz sei hier noch eine Frage gestreift, die eigentlich in das Gebiet der Dogmatik gehört, ob nämlich bei Augustinus bereits das Wort Sakrament in Verbindung mit der Ehe die technische Bedeutung hat, die wir heute darin finden. Vasquez, der bekannte scharfsinnige Theologe, gesteht: „Ich habe im Jahre 1588 alle diesbezüglichen Stellen bei Augustin durchgelesen und aufmerksam erwogen und gefunden, daß Augustinus nicht von dem Sakrament im eigentlichen Sinne des Wortes redet, insofern es ein Zeichen der den Empfänger heiligenden Gnade ist, sondern von dem Sakrament im weiteren Sinne, insofern es das Zeichen der Vereinigung Christi mit der Kirche ist. Ich bin daher der Ansicht, daß man sich in diesem Punkte auf seine Autorität gegen die Irrlehrer nicht stützen soll.“[1] In der Tat dürfte ein stringenter, einwandfreier Beweis für den sakramentalen Charakter der Ehe aus den Schriften des Heiligen allein kaum zu erbringen sein. Wenn er z. B. von dem „quoddam sacramentum nuptiarum“[2] spricht, so tut er es in Anlehnung an Ephes. 5, 25, wo der hl. Paulus das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche in Verbindung bringt mit dem, das zwischen Mann und Frau besteht; die „res sacramenti“[3]

---

[1] De matrim. disp. 2. c. 5, 30.

[2] De nupt. et conc. 1.

[3] Ebd.

ebendort ist ihm die Unauflöslichkeit. Wenn er die Ehe mit der Taufe und der Weihe vergleicht,[1] dann will er nicht zwischen der gnadenwirkenden Kraft eine Parallele ziehen, sondern es geschieht wiederum nur, um an deren unauslöschlichem Charakter die Unauflöslichkeit der Ehe zu veranschaulichen.

§ 4.

Der Konkubinat.

Im älteren römischen Rechte gab es außer dem ehelichen noch ein anderes rechtlich gestattetes Zusammenleben zweier Personen verschiedenen Geschlechtes, den Konkubinat. Paul Meyer gibt uns von diesem Institut folgende erschöpfende Definition: „Der Konkubinat (seit Augustus' Zeiten) ist eine monogamische, dauernde Geschlechtsverbindung mit gesetzlich anerkanntem Namen, die, aus der Reihe der strafrechtlich belangbaren und der anderen außerehelichen Verhältnisse als nicht unehrenhaft herausgehoben, einen Ersatz bieten soll für die mangelnde Befähigung des weiblichen Teils, ein iustum matrimonium (im Sinne der augusteischen Ehegesetze) einzugehen. — Darüber hinausgehend wird er auch eine Verbindung der Art mit solchen an und für sich qualifizierten Frauen, die man nicht zur Ehefrau beliebt, aber jederzeit zu einer solchen machen kann."[2] Zwischen der Ehe und dem Konkubinat besteht ein großer Unterschied. Erstere bezweckte die Erzeugung einer legitimen Nachkommenschaft; darum stand in dem Ehevertrag, den sogenannten tabulae matrimoniales, ausdrücklich als Zweck der Ehe angegeben: liberorum quaerendorum causa;[3] der römische Zensor richtete an den Bürger die Frage: uxoremne liberorum quaerendorum causa habes?[4] Hierdurch wurde der Beweis erbracht, daß die affectio maritalis vorlag, die zwischen den beiden Nupturienten das eheliche Band knüpfte.[5] Der Konkubinat dagegen bezweckte einzig und allein ein erlaubtes geschlechtliches Zusammenleben ohne rechtliche Folgen. Die

[1] De bono coni. 32.; De coni. adult. 2. Man vergleiche den Artikel Müllendorf: Über den patristischen Beweis für die Ehe als Sakrament. (Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck, 2. Jahrg. 1868, 633.)

[2] Der römische Konkubinat nach den Rechtsquellen usw. 89.

[3] Roßbach, Untersuchungen über die röm. Ehe 4.

[4] Ebd.

[5] D. 25, 7, 4: Concubinam ex sola animi destitutione aestimare oportet.

Kinder galten nicht als legitim, sie waren den unehelichen gleichgestellt, hatten nur eine Mutter.[1] „Der Konkubinat ist seiner Existenz nach nur ein faktisches Verhältnis, er besteht durch den fortgesetzten Willen.“[2] Ursprünglich war der Konkubinat nur bei Personen möglich, die ein matrimonium iustum nicht schließen konnten. Noch die Lex Iulia et Pap. Popp. c. 4 bestimmte: „quas personas per hanc legem uxores habere non licet, eas concubinas habere ius esto. Ingenuam honestam in concubinatu habere ius ne esto.“[3] Dann aber wurde er auch solchen gestattet, die eine gültige Ehe eingehen konnten, aber aus irgendeinem Grunde nicht wollten.[4] Das sind die wichtigsten Bestimmungen des römischen Rechts über den Konkubinat zur Zeit des hl. Augustinus, die sich auch in der nächsten Folgezeit nicht wesentlich änderten. „Die rechtliche Grundlage des Konkubinats veränderte sich nicht in der christlichen Kaiserzeit (bis auf Justinian), wenn wir ihn vom Standpunkt eines tatsächlichen oder eines Rechtsinstitutes betrachten.“[5] — Wie stellte sich nun die Kirche zu dieser Frage? Nach den Grundsätzen des Christentums gibt es nur eine einzige, würdige Geschlechtsverbindung, die Ehe; jede andere Vereinigung dieser Art ist unstatthaft. Betrachtete die Kirche den Konkubinat als ein vollständig außereheliches Verhältnis, so mußte sie ihn entschieden verwerfen. Wir haben aber Kanones und Aussprüche von Kirchenvätern, die ihn gestatten. Um die Stellungnahme der Kirche zu verstehen, müssen wir zunächst den Konkubinat, der zwischen Personen bestand, die rechtlich überhaupt keine Ehe eingehen konnten, von jenem unterscheiden, der bei solchen sich findet, die keine Ehe schließen wollten, obwohl sie es konnten. Im ersteren Fall erklärte der Staat: es fehlen die nötigen Qualifikationen; weil etwa die Herkunft zu gering oder der Standesunterschied zu groß ist, können die Betreffenden kein matrimonium iustum schließen. Einen solchen Standpunkt konnte die Kirche unmöglich vertreten. Sie war ja von Anfang an bestrebt, den furchtbaren Abstand, der sich zwischen den einzelnen Ständen aufgetan, auszugleichen und die christlichen Grundsätze

[1] Paul Meyer a. a. O.
[2] Puchta, Institutionen . . . 2, 396.
[3] Freisen, Geschichte d. kan. Eherechts 47.
[4] D. 25. 7. 3 pr.
[5] Meyer, Der röm. Konk. 127.

gegenseitiger Liebe und Achtung zur Geltung zu bringen. Bot sich nicht g eradehier eine gute Gelegenheit, den Verachtetsten und Ärmsten beizustehen?[1] „War sie doch", wie Döllinger schreibt, „berufen, Mutterstelle an einer Klasse von Wesen zu übernehmen, die am heidnischen Staat nicht einmal einen Stiefvater hatten."[2] Tatsächlich erteilte die Kirche solchen Verbindungen, die nach römischem Gesetz, weil nicht standesgemäß, Konkubinate waren, ihre Zustimmung und erhob sie dadurch in den Augen der Gläubigen zur Würde einer christlichen Ehe. Den ersten Beweis dafür haben wir in einer der Anschuldigungen Hippolyts gegen den Papst Kallist (217—222). Sie lautet: „Kallistus hat christlichen Frauen, wenn sie unverheiratet und noch in kräftigem jugendlichen Alter seien, verstattet, sich nach eigner Wahl mit einem Manne zu vermählen, sei es mit einem ärmeren Freigeborenen oder mit einem Sklaven, und also eine vom römischen Gesetze nicht anerkannte Ehe zu schließen."[3] Hiernach stellt sich der Bischof von Rom in direkten Gegensatz zu dem Staat, erklärt ein Verhältnis, das nach römischem Rechte wegen mangelnder Ehequalifikationen nur ein Konkubinat sein konnte, als wirkliche Ehe. Wenn die Kirche verhältnismäßig spät sich zu einem solchen Schritt entschloß, und wenn man nicht allgemein damit einverstanden war, so läßt sich das begreifen, wenn man bedenkt, welche familien- und vermögensrechtliche Schwierigkeiten daraus unter Umständen entstehen konnten.

Eine besondere Berücksichtigung erfordert der Fall, wo es sich um Personen handelt, die eine rechtlich gültige Ehe eingehen konnten, aber es nicht taten. Wie urteilte man kirchlicherseits darüber? Meines Wissens ist diese Frage überhaupt noch nicht erörtert worden.[4] Vielleicht unterstellte man, daß in einem solchen Falle die Kirche unter allen Umständen den Abschluß einer gesetzlichen Ehe verlangen mußte. Nun finden wir bei Augustinus eine hochbedeutsame Äußerung, die bisher noch nicht gewürdigt wurde. Er schreibt nämlich: „Man pflegt

---

[1] Ein Sklave war ja nach heidnischer Anschauung eine Sache, keine Persönlichkeit; nach reinster Willkür konnte der Herr mit ihm verfahren. Servile caput nullum ius habet: D. 4, 5, 3.; D. 35, 1, 59.

[2] Hippolyt und Kallistus 181.

[3] Döllinger, Hippolyt und Kallistus 158 ff. Vgl. auch Scherer, Schnitzer.

[4] Hefele, Konziliengesch. 2, 79 spricht nur von der nicht standesgemäßen Ehe.

die Frage zu erörtern, ob man es eine Ehe nennen könne, wenn ein Mann und eine Frau, beide unverheiratet, in ein Verhältnis treten nicht zum Zweck der Kindererzeugung, sondern aus Unenthaltsamkeit wegen der Beiwohnung allein, mit der Versicherung, daß er nicht mit einer anderen und sie nicht mit einem anderen geschlechtlichen Verkehr pflegen wollen."[1] Es liegt also hier der gesetzlich zulässige Konkubinat vor, indem die Betreffenden, wie der Heilige sagt, „non filiorum procreandorum", sondern „solius concubitus causa" sich verbinden. Und die Antwort: „Es ist vielleicht nicht so absurd, dieses Verhältnis eine Ehe zu nennen, falls beide Teile bis zu ihrem Tode so leben wollen und die Erzeugung von Nachkommenschaft — obwohl sie sich nicht aus diesem Grunde verbunden haben — nicht verhindern dadurch, daß sie keine Kinder wollen oder deren Geburt mit schlechten Mitteln hintertreiben. Fehlen aber beide Bedingungen oder auch nur eine, so sehe ich nicht ein, wie man ein solches Verhältnis Ehe nennen kann."[2] Wie aus dieser Stelle hervorgeht, ist Augustinus geneigt, ein gesetzlich nur als Konkubinat geltendes Verhältnis eine Ehe zu nennen unter der Voraussetzung, daß die Betreffenden bis zu ihrem Tode in gegenseitiger Treue verharren und die Erzeugung von Nachkommen nicht ausschließen oder vereiteln. Mit ganz besonderem Nachdruck hebt der Kirchenvater die erste Bedingung hervor, das Verhältnis dürfe nicht ein vorübergehendes, sondern müsse ein lebenslängliches sein. „Nimmt sich nämlich der Mann nur ‚ad tempus' eine weibliche Person, um mit ihr geschlechtlich zu verkehren, dann macht ihn schon eine solche Gesinnung zum Ehebrecher, weil er kein ‚maritale consortium' mit der betreffenden Person hat. Auch diese versündigt sich, wenn sie davon weiß und damit einverstanden ist, gegen die Keuschheit, weil sie mit einem Umgang pflegt, mit dem sie kein ‚foedus uxorium' hat."[3] Noch zweimal wendet er sich mit aller Schärfe gegen eine Verbindung „ad tempus". Selbst wenn ein solches vorübergehendes Verhältnis filiorum quaerendorum causa eingegangen würde, sei es absolut zu verwerfen.[3] Es kann natürlich hieraus durch eine spätere Willensäußerung eine Ehe entstehen.

[1] De bono coni. 5.
[2] Ebd.
[3] Ebd. 5.
[4] Ebd. 16.

„Posse sane fieri ex male coniunctis honesto postea placito consequente, manifestum est.“[1] Dieser wiederholte Protest gegen den temporären Konkubinat war in dem häufigen Vorkommen eines solchen Verhältnisses begründet. In einer Predigt, die allerdings nicht allgemein ihm zugesprochen wird, führt er nämlich laute Klagen darüber, daß so viele junge Männer vor ihrer Verheiratung sich eine Konkubine nehmen, die sie nach einigen Jahren entlassen, um eine rechtmäßige Ehe einzugehen. Man fragt sich, fährt er fort, warum man solche nicht aus der Kirche ausschließt. Das würde gewiß geschehen, wenn es nur ein, zwei, vier oder fünf wären, aber ihre Zahl ist zu groß. „Propter infinitam multitudinem“ können die Priester des Herrn nicht mit der ganzen Strenge der kirchlichen Disziplin gegen diese Sünder vorgehen; sie müssen versuchen, durch Bitten und Ermahnungen solcheFrevler zur Buße und Besserung zu bewegen.[2] Interessant ist es auch, den Grund für ein solches nur vorübergehendes Zusammenleben zu hören: man wollte warten, bis man eine vornehmere und reichere Frau gefunden hatte.[3] Oder wie es in der oben angeführten Predigt etwas scharf ausgedrückt ist: „Tractant enim apud se, ut prius de multis calumniis et rapinis, et iniustas divitias et iniqua lucra conquirant, et postea contra rationem plus nobiles quam ipsi sunt vel ditiores uxores accipiant.“[4]

Unsere Ausführung hat ergeben, daß der hl. Augustinus jedes Verhältnis, das zwei Personen verschiedenen Geschlechtes auf bestimmte oder unbestimmte Zeit eingehen, ganz entschieden verurteilt, weil es kein eheliches sei. Dagegen ist er bereit, eine auf die Dauer geschlossene Verbindung, selbst wenn sie nicht direkt filiorum procreandorum causa erfolgte, als maritale consortium, foedus uxorium, connubium, nuptiae zu bezeichnen. Diese Auffassung des Heiligen muß auch ganz begreiflich erscheinen, wenn wir bedenken, daß in einem solchen Falle die drei Güter, die er für jede wahre Ehe verlangt, vorhanden

---

[1] De bono coni. 17. Sermo 392, 2 = c. 6 D. 34. Irrtümlich behauptet Freisen 60: Dieser Kanon befinde sich nicht bei Augustin, sondern sei ähnlich den Pseudo-Isidorischen Machwerken mosaikartig aus verschiedenen Stellen des Kirchenvaters zusammengestellt.

[2] Sermo 289, 5 Ap.

[3] De bono coni. 5.

[4] Sermo 289, 4 Ap.

sind: das bonum sacramenti; denn das Verhältnis muß bis zum Tode dauern, ist also unauflöslich; das bonum fidei, denn beide Teile sind unverheiratet und dürfen mit keinem anderen geschlechtlich verkehren. Was das dritte Gut, das bonum prolis, betrifft, so ist zwar die Nachkommenschaft nicht direkt intendiert, aber ausdrücklich wird verlangt, daß bei dem concubitus die Erzeugung von Kindern in keiner Weise verhindert werden darf. So ist schließlich hinreichend gesorgt, daß auch dieses Gut vorliegt. — Das Urteil des großen Kirchenvaters ist für uns sehr wertvoll. Einmal verhilft es uns zu einer ungezwungenen Erklärung des 17. Kanons der ersten Synode von Toledo (i. J. 400), der eine Konkubine zu haben gestattet: „Si quis habens uxorem fidelis concubinam habeat, non communicet; ceterum is qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habeat, a communione non repellatur, tantum aut unius mulieris aut uxoris aut concubinae, ut ei placuerit, sit coniunctione contentus.“[1] Wenn die Synode hier dem Gläubigen gestattet, pro uxore eine Konkubine zu haben, so sind wir nicht gezwungen diese Erlaubnis auf eine „unstandesgemäße Ehe“ zu beschränken, sondern können allgemein sagen, daß es sich hier um ein Verhältnis handelt, das nicht procreandorum liberorum causa zustande kam. Kirchlich, nicht gesetzlich, wurde diese Verbindung als eine eheliche betrachtet. Sodann beweist uns die Ansicht Augustins in dieser Frage, daß die Kirche trotz ihrer Abhängigkeit vom Staate für sich das Recht in Anspruch nahm, die Bedingungen zur Eingehung einer gültigen Ehe festzusetzen.

§ 5.

Die zweite Ehe.

Die Wiederverheiratung wurde schon im hohen Altertum bei den heidnischen Völkern als etwas Unvollkommenes betrachtet. Valerius Maximus, ein Schriftsteller zu Anfang der Kaiserzeit, berichtet uns, daß nur diejenigen, die sich mit einer Ehe begnügten, den Ehrenkranz der Keuschheit erhielten, da man von alters her das wiederholte Heiraten für ein Zeichen von Mangel an Selbstbeherrschung angesehen habe.[2] Tacitus rühmt es als

[1] Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchl. Synoden 180.

[2] Valer. Maxim. „Factorum et dictorum memorabilium libri novem II 1, 3: Quae uno contentae matrimonio fuerant, coronae pudicitiae honorabantur.

besonderen Vorzug bei einigen germanischen Staaten, daß dort nur Jungfrauen heirateten.[1] Von den Dienern des heidnischen Kultus verlangte man geradezu, auf eine zweite Verehelichung zu verzichten. „Sich wiederzuverheiraten und in einer zweiten Ehe zu stehen, galt überhaupt, wenigstens in früherer Zeit, als ein ungünstiges Omen. Daher durfte der Groß-Pontifex und der Opferkönig sich nicht zum zweitenmal vermählen. Die zweite Ehe eines Weibes ward darum auch für bedenklich gehalten, weshalb nur einmal vermählte Frauen bei Hochzeiten zu Pronubae genommen und zum Kulte der Pudicitia, Fortuna Muliebris und Mater Matuta zugelassen wurden.“[2]

Die Kirche hat, den Worten der Schrift gemäß, dem vollständigen Verzicht auf eheliche Gemeinschaft, wie er sich im jungfräulichen Stande kundgibt, gegenüber dem Ehestand den Vorzug gegeben. Wenn sie darum den Rat gab, um der steten Reinheit willen der Ehe ganz zu entsagen, mußte es konsequenterweise erst recht ihr Wunsch sein, von einer Wiederverheiratung abzusehen. Diesen Wunsch der Kirche bringen ihre Lehrer in verschiedener Form zum Ausdruck; einige sind sehr scharf in ihrem Urteil über die zweite Ehe, während andere nicht so streng sind. Vielfach mag ersteres seinen Grund darin haben, daß manche an dem Prinzip der Unauflösbarkeit der Ehe nicht immer mit der gleichen Bestimmtheit festhielten und man jene Ehen treffen wollte, die zu Lebzeiten des einen Teils geschlosssen wurden. Athenagoras schreibt: „Wir heiraten entweder gar nicht oder doch nur einmal, denn die zweite Ehe ist ein anständiger Ehebruch (εὐπρεπὴς μοιχεία).[3]

Die Ehe wird eben, wie Klemens von Alexandrien bemerkt,

Existimabant enim [antiqui], eum praecipue matronae sincera fide incorruptum esse animum, qui depositae virginitatis cubile pudicum egredi nesciret, multorum matrimoniorum experientiam quasi legitimae cuiusdam intemperantiae signum esse credentes.“

[1] Tacitus, Germania 19: „Melius quidem adhuc ea civitates, in quibus tantum virgines nubunt et cum spe votoque uxoris semel transigitur; sic unum accipiunt maritum quo modo unum corpus unamque vitam, nec ulla cogitatio ultra, nec longior cupiditas, ne tamquam maritum, sed tamquam matrimonium ament.“ Vgl. dazu den Kommentar von Schweizer-Sidler 47[5].

[2] Döllinger, Heidentum und Judentum 701.

[3] Vgl. auch Justin, Dial. c. Tryph. c. 141. Synode von Elvira bei Hefele I 185, Schnitzer 436. Suppl. pro Christ. 33.

auch durch den Tod nicht völlig aufgehoben;[1] insofern kann man bei einer Wiederverheiratung gewissermaßen von einem Ehebruch sprechen. Auch der hl. Hieronymus spricht sich mehrfach gegen die zweite Ehe aus. In einem Brief an die vornehme Dame Salvina, deren Gemahl gestorben, sucht er diese zunächst über ihren schweren Verlust zu trösten; dann macht er ihr praktische Vorschläge, wie sie ihre Kinder erziehen solle, und was für ein Leben sie selbst zu führen habe. Gegen Schluß rät er ihr entschieden ab, sich nochmals zu verehelichen, und schreibt: „Wenn nach dem allgemeinen Naturgesetz eine heidnische Witwe alle Gelüste verabscheut, was muß man dann von einer christlichen erwarten, die ihre Keuschheit nicht nur dem, der gestorben ist, schuldet, sondern auch dem, der mit ihr herrschen soll?“[2] Als Hauptgegner der zweiten Ehe führt Augustinus die Kataphrygier (Montanisten) und Novatianer an, deren rigoristische Ideen auch in Nordafrika starke Verbreitung gefunden hatten.[3] Als deren „beredtsten Anwalt“[4] bezeichnet er Tertullian, über den er das äußerst abfällige Urteil hat, er habe durch sein eitles Phrasengeklingel die häretischen Anschauungen der oben Genannten stark befördert, indem er mit bissigen Bemerkungen die zweite Ehe als gänzlich unerlaubt verwerfe, die doch der Apostel ruhig gestatte.[5] Tatsächlich hat Tertullian besonders in der zweiten Periode seines Lebens, als Montanist, seiner absoluten Verwerfung einer Wiederverheiratung in der schroffsten Form Ausdruck gegeben; er nennt die zweite Ehe geradezu eine Art Hurerei.[6]

---

[1] Stromatum 3, 12: Ὁ Ἀπόστολος δι' ἀκρασίαν καὶ πύρωσιν κατὰ συγγνώμην δευτέρου μεταδίδωσι γάμου. ἐπεὶ καὶ οὗτος οὐχ ἁμαρτάνει μὲν κατὰ Διαθήκην (οὐ γὰρ κεκώλυται πρὸς τοῦ νόμου) οὐ πληροῖ δὲ τῆς κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον πολιτείας τὴν κατ' ἐπίτασιν τελειότητα· δόξαν δὲ αὐτῷ οὐράνιον περεποιεῖ, μεῖνας ἐφ ἑαυτοῦ, καὶ τὴν διαλυθεῖσαν θανάτῳ συζυγίαν ἄχραντον φυλάσσων, καὶ τῇ οἰκονομίᾳ πειθόμενος εὐαρέστως, καθ' ἣν ἀπερίσταστος τῆς τοῦ κυρίου γέγονε λειτουργίας.

[3] Epist. 79, 7. Eine Reihe anderer Zitate siehe bei Zhischmann, Das Eherecht der orientalischen Kirche 401.

[3] De bono vid. 6 u. 7.

[4] De bono vid. 7: „disertissimus eorum astipulator.“

[5] De bono vid. 6: „Hinc enim maxime Cataphrygarum ac Novatianorum haereses tumuerunt, quas buccis sonantibus, non sapientibus, etiam Tertullianus inflavit, dum secundas nuptias tamquam illicitas maledico dente concidit, quas omnino licitas Apostolus sobria mente concedit.“

[6] De exhortat cast. 9: „non aliud dicendum erit secundum matrimonium,

Es ist nicht zu bestreiten, daß die Kirche in dieser Frage in den ersten Jahrhunderten einen strengeren Standpunkt einnahm.[1] Das bezeugen uns auch die Kanones aus jener Zeit. So wird für die Bigami eine Bußzeit bestimmt, nach deren Verlauf sie erst wieder zur kirchlichen Gemeinschaft zugelassen werden,[2] sie erhalten keine eheliche Benediktion,[3] Priester sollen nicht an ihren Hochzeitsfestlichkeiten teilnehmen,[4] sie sollen von den höheren Weihen ausgeschlossen werden.[5] Doch hat die Kirche nie ein Verbot der zweiten Ehe erlassen, im Gegenteil deren schriftliche Anerkennung ausdrücklich von den Novatianern verlangt, falls diese mit ihr Gemeinschaft haben wollten.[6] — Während man im Orient auch in der Folgezeit die Bigamie scharf mißbilligte, machte sich in der abendländischen Kirche allmählich eine mildere Auffassung geltend. Viel wird dazu das Urteil des großen Augustinus in dieser Frage beigetragen haben, das er in seiner Schrift „Über das Gut des Witwenstandes" ausgesprochen hat. Das Büchlein ist gerichtet an eine gewisse Juliana, deren Tochter Demetrias den Schleier genommen hatte.[7] Nach dem Tode ihres Mannes hatte Juliana

quam species stupri." Die Beweise für seine Ansicht lauten sonderbar. Er knüpft z. B. an das Wort Jobs an 1, 21: Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen und sagt: Der Herr hat durch den Tod des einen Ehegatten die Ehe genommen; will der andere jetzt wiederheiraten, so handelt er gegen Gottes Willen; sine dubio contra Dei voluntatem nitimur, volentes habere rursus, quod habere nos noluit. Si enim voluisset, non abstulisset. l. c. 2. Er gibt zu, daß Paulus nur geraten habe, unverheiratet zu bleiben, aber dieser Rat sei für die Gläubigen Befehl, ebd. 4; vgl. die Schrift: De monogamia.

[1] Vgl. Richert, Die Anfänge der Irregularitäten 64. Schnitzer, Kath. Eherecht 436. Scherer, Handb. d. Kirchenrechts 1, 341.

[2] Synode von Laodicäa (zw. 243—81) 1: Περὶ τοῦ δεῖν κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα τοὺς ἐλευθέρως καὶ νομίμως συναφθέντας δευτέροις γάμοις, μὴ λαθρογαμίαν ποιήσαντας, ὀλίγου χρόνου προελθόντος καὶ σχολασάντων ταῖς προροσευχαῖς καὶ νεστείαις, κατὰ συγγνώμην ἀποδίδοσθαι αὐτοῖς τὴν κοινωνίαν ὡρίσαμεν. Lauchert, Die Kanones 72.

[3] Zhishman 412.

[4] Synode von Neocäsarea (zw. 314—25) 7: Πρεσβύτερον εἰς γάμους διγαμούντων μὴ ἐστιᾶσθαι, ἐπεὶ μετάνοιαν αἰτούντος τοῦ διγάμου, τίς ἐσται ὁ πρεσβύτερος, ὁ διὰ τῆς ἑστιάσεως συγκατατιθέμενος τοῖς γάμοις; Lauchert . . . 35.

[5] Zhishman 417.

[6] Konzil von Nicäa (325) 8: πρὸ πάντων δὲ τοῦτο ὁμολογῆσαι αὐτοὺς ἐγγράφως φροσήκει, ὅτι συνθήσονται καὶ ἀκολουθήσουσι τοῖς τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας δόγμασι· τουτ' ἔστι καὶ δίγαμοις κοινωνεῖν καὶ τοῖς ἐν τῷ δυώγμῳ παραπεπτωκόσιν. Lauchert . . . 39.

[7] De bono vid. 1—6; vgl. epist. 150; 188, 3.

das feste Versprechen gemacht, unverheiratet zu bleiben, und bat nun den Heiligen, er möge ihr etwas schreiben „de professione sanctae viduitatis". Trotz der vielen dringenden Arbeiten, die er zu erledigen hat, kommt Augustinus gern diesem Wunsche nach in einem langen Antwortschreiben, das, wie er ausdrücklich bemerkt, nicht nur für sie, sondern auch für andere von Nutzen sein soll.[1] Er lobt ihren Entschluß, preist die Schönheit des Witwenstandes und hebt mit Berufung auf den Apostel Paulus (1. Korinth. 7, 8 u. 34) den besonderen Vorzug hervor, den eine Witwe habe, die ihrem Vorsatze, nicht mehr zu heiraten, treu bleibe.[2] Aber er unterläßt es auch nicht, ihr ganz besonders einzuschärfen, daß eine zweite Ehe durch das Gut, das sie sich erwählt habe, nicht verurteilt, sondern nur geringer geachtet werde.[3] „Wie nämlich das Gut der heiligen Jungfräulichkeit, das deine Tochter sich erwählt hat, deine erste Ehe nicht verurteilt, so auch deine Witwenschaft nicht irgendeines anderen zweite Ehe. Von dieser gesunden Lehre laß dich durch keine Disputation irgendeines Gelehrten oder Ungelehrten abbringen. Rühme dich deines Gutes nicht in der Weise, daß du das, was kein Übel ist, einem anderen als Übel vorwirfst. Übel sind nämlich Ehebruch und Hurerei.[4] Ein Gut ist die eheliche Keuschheit, doch besser die Enthaltsamkeit der Witwe. Dieses ‚besser' erhält durch die Unterordnung jenes Gutes seinen höheren Wert, nicht wird jenes Gut durch das Lob dieses besseren Gutes verurteilt."[5] Augustinus will sagen: Gerade dadurch, daß die Wiederverheiratung auch etwas Gutes ist, ist der Witwenstand als bonum melius um so ehrenvoller. Er sucht dies noch deutlicher zu machen durch einen Vergleich. „Es nehmen die Augen am Körper eine bevorzugte Stellung ein; diese würde geringer sein, wenn sie allein wären und keine anderen Glieder von untergeordneter Bedeutung da wären."[6] — Hatte man schon die zweite Ehe vielfach so entschieden mißbilligt, so war man erst recht gegen eine noch öftere Verheiratung.[7]

---

[1] De bono vid. 1.
[2] Ebd.
[3] Ebd. 6.
[4] Ebd.
[5] Ebd.
[6] Ebd. 9.
[7] Zhishman, Eherecht d. oriental. K. 435. Milasch, Kirchenrecht 642.

Doch Augustinus urteilt auch hierüber ruhiger. „Es pflegen die Leute über die Erlaubtheit der dritten, vierten und noch öfteren Ehe zu diskutieren. Um kurz darauf zu antworten: ich wage überhaupt keine Ehe zu verwerfen oder der Anzahl wegen zu verachten. Doch damit nicht etwa die Kürze dieser meiner Antwort Mißfallen errege, bin ich bereit, mich mit jedem, der meine Ansicht tadelt, in einen Disput einzulassen. Es könnte nämlich jemand einen Grund vorbringen, warum man die dritte, wenn auch nicht die zweite Ehe verurteilen müsse."[1] Augustinus erwidert, er wolle nicht höher von sich denken, als es sich gezieme (Römer 12, 3), und darum nur wiederholen, was der Apostel definiert hat: Das Weib ist gebunden, solange ihr Mann lebt. Paulus sage nicht: der erste, zweite, dritte oder vierte Mann, sondern spreche ganz allgemein. (1. Korinth. 7, 39. 40). „Quid huic sententiae, quantum ad hanc rem attinet, addi vel detrahi possit ignoro."[2] Ja er kann sich zum Beweise seiner Ansicht auf Christus, „Apostolorum ac nostrum Magistrum et Dominum", berufen.[3] Eines Tages seien nämlich die Sadduzäer zum Herrn gekommen uud hätten ihm die Frage vorgelegt, wem eine Frau als Gattin bei der Auferstehung gehöre, die im Leben sieben Männer gehabt. Wenn Christus die mehrfachen Ehen verdamme, hätte er diese Schwierigkeit einfach heben können mit der Bemerkung, solche Frauen würden nicht zum Leben auferstehen. Das tue er aber nicht; mit keinem Wort verurteile er das Weib so vieler Männer. „Quapropter nec contra humanae verecundiae sensum audeo dicere, ut quoties voluerit, viris mortuis, nubat femina; nec ex meo corde praeter Scripturae sanctae auctoritatem quotaslibet nuptias audeo condemnare."[4] Diese ganze Ausführung schließt er dann: „Quod autem dico univirae viduae, hoc dico omni viduae: beatior eris, si sic permanseris."[5]

Bezüglich der Bigamie und der Ordination macht Augustinus gelegentlich die Bemerkung, daß solche, die zum zweitenmal geheiratet hätten, nicht ordiniert werden dürfen. Nach einigen, fügt er hinzu, müsse dieses Verbot auch auf diejenigen ausgedehnt werden, die als Heiden oder Katechumenen sich wiederverheiratet haben.[6]

---

[1] De bono vid. 15. [2] Ebd. [3] Ebd.
[4] Ebd. [5] Ebd.
[6] De bono coni. 21. Vgl. auch Richert l. c.

§ 6.

Die Ehescheidung.

Aus der Definition der Ehe im römischen Recht als einer Verbindung von Mann und Frau zu vollständiger Lebensgemeinschaft [1] ergibt sich ihre prinzipielle Unauflösbarkeit; denn nur dann ist die Lebensgemeinschaft eine vollständige, wenn die Hingabe des einen Gatten an den anderen eine ungeteilte, dauernde ist. Darum war es auch nach römischem Gesetz nicht gestattet, eine Ehe nur für eine bestimmte Zeit einzugehen. Indessen gab es eine Reihe von Gründen, die zur völligen Trennung des ehelichen Bandes berechtigten. Solange die Ehe noch stark religiösen Charakter hatte und in mehr oder weniger feierlicher Form abgeschlossen wurde, kam eine Auflösung sehr selten vor. Als aber das sittliche Niveau des Volkes immer mehr sank und die Ehe ihre religiöse Weihe immer mehr verlor, wurden auch die Scheidungen immer häufiger, so daß schließlich kein Vertrag leichter, schneller und öfter aufgehoben wurde als der Ehekontrakt. „Am Ende der Republik und noch mehr in der Kaiserzeit gilt die Ehe den meisten als eine vorübergehende Verbindung, welche ebenso leichtsinnig getrennt als geschlossen, im Falle der Scheidung bereut wird, ohne Hindernis erneut werden kann und beiden Teilen keine Schranke in der Befriedigung ihrer Neigungen auflegt. Ovid und der jüngere Plinius haben dreimal, Cäsar und Antonius viermal, Sulla und Pompejus fünfmal, Ciceros Tochter Tullia dreimal geheiratet; aus der Kaiserzeit haben wir die Grabschrift einer siebenten Frau, und die Satiriker wissen von acht- und zehnmaligen Verheiratungen zu erzählen.“ [2] Gegenüber diesem Scheideunwesen vermochte auch die lex Iulia de adulteriis coercendis des Augustus kein geordnetes Eheleben mehr herbeizuführen. Dazu kommt, daß auch die Juden zumeist Anhänger der laxeren Auffassung in betreff der Ehetrennung waren, wie sie Rabbi Hillel vertrat, gegenüber der strengeren Richtung der Schule des Schammai.[3] So war denn aus dem sittlichen Bewußtsein und der Rechtsanschauung der Völker, die zuerst zum Christentum bekehrt

---

[1] Inst. 1, 9, 1; D. 23, 2, 1.

[2] Marquardt, Das Privatleben der Römer 70. Vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum 702, Wächter, Über Ehescheidungen bei den Römern 120.

[3] Döllinger, Christentum und Kirche 388.

werden sollten, die Idee von der hohen Würde der Ehe und besonders von ihrer Unauflösbarkeit allmählich vollständig geschwunden. Man kann es begreifen, daß unter solchen Umständen die neue Religion einen schweren Stand hatte, wenn sie mit ihren ernsten Forderungen der Unverletzlichkeit und der Unzertrennbarkeit des ehelichen Bandes durchdringen wollte. Doch sie ist unentwegt diesen ihren Grundsätzen treu geblieben. Löning schreibt: „Es findet sich aus den ersten drei Jahrhunderten kein Zeugnis dafür, daß die Kirche die Wiederverheiratung eines geschiedenen Ehegatten bei Lebzeiten des anderen Teils für schriftgemäß gehalten hätte. Die Kirchenväter, welche die Frage erörtern, erklären es ohne Ausnahme als Pflicht auch des unschuldigen Teils, auf die Eingehung einer zweiten Ehe zu verzichten.“[1] In der Blütezeit der Patristik kommt der Standpunkt der Kirche noch schärfer zum Ausdruck, indem die großen Männer dieser Periode mit unermüdlichem Eifer für das Prinzip der Unauflösbarkeit der Ehe eintreten. Dieses energische Vorgehen der Kirchenväter hatte seine guten Gründe, da in der Praxis tatsächlich Mißstände in dieser Beziehung vorgekommen waren.[2]

Augustinus berichtet uns darüber in einer seiner Schriften a. d. J. 419: „Wer weiß nicht, wie äußerst selten die Frauen sind, die mit ihren Männern in so keuschem Verhältnis leben, daß sie auch im Falle einer Entlassung nicht nach anderen suchen. Unvergleichlich größer ist die Zahl der Frauen, die zwar ihren Männern in Treue anhangen, aber keinen Anstand nehmen zu heiraten, wenn sie von ihnen getrennt sind.“[3] In einem früher erschienenen Werk (413) nennt er den Grund, woher es komme, daß solche Übelstände auch unter Christen einreißen konnten: „Sed quoniam malorum christianorum mores, qui fuerunt antea etiam pessimi, habuisse non videntur hoc malum, ut alienas uxores ducerent viri, aut alienis viris feminae nuberent, inde fortasse apud quasdam Ecclesias negligentia ista subrepsit, ut in catechismis Competentium nec quaererentur nec percuterentur haec vitia.“[4] Es war demnach nach Augustins

[1] Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts 2, 607.

[2] Vgl. hierzu Schnitzer S. 589 und Klee, wo schon auf ein Beispiel aus der Zeit des Origenes hingewiesen wird.

[3] De adult. coni. 2, 18.

[4] De fide et oper. 35.

Ansicht das Laster der Ehescheidung in den ersten christlichen Zeiten selbst bei den schlechten Christen nicht in Übung. Das ersehe man auch, fährt der Heilige weiter, aus der Tatsache, daß Cyprian in seinem Briefe: „de lapsis", wo er die Übel aufzählt, die schuld waren an der furchtbaren Verfolgung, die Gott über seine Kirche kommen ließ, jenes Laster nicht erwähne.[1] Man legte daher auch im christlichen Unterricht auf die Behandlung dieser Frage keinen Wert, und infolge dieser Sorglosigkeit kam es so weit, daß man anfing, die Ehescheidung zu verteidigen.[2] Bei dieser Gelegenheit vertritt der Heilige eine Ansicht, der er später wohl selbst nicht mehr zustimmte. Er sagt: Wenn jemand seine Gattin wegen Ehebruchs entläßt und eine andere heiratet, so darf man einen solchen nicht dem gleichstellen, der es ohne diesen Grund tut; ist es doch auch in den göttlichen Aussprüchen so unklar ausgedrückt, ob derjenige, der eine Ehebrecherin entlasse und sich eine andere nehme, dennoch als Ehebrecher gelte, daß ein Irrtum dabei seiner Ansicht nach verzeihlich sei.[3] Wie wir später sehen werden, führt er in einem seiner letzten Werke den klaren Schriftbeweis, daß jede Wiederverheiratung zu Lebzeiten des einen Teils, gleichviel aus welchem Grunde die Trennung stattgefunden, durchaus verboten sei.[4] — Die Hauptursache für das Aufkommen des Scheideunwesens unter den Christen im vierten Jahrhundert liegt in den massenhaften Bekehrungen, die mit dem Freiwerden der neuen Religion erfolgten. War es früher verhältnismäßig leicht für die Kirche, bei solchen Mitgliedern, deren gläubige Gesinnung und treue Anhänglichkeit vielfach in den Kämpfen und Verfolgungen sich gezeigt hatte, eine gewissenhafte Beobachtung ihrer Vorschriften zu erreichen, so mußte sie jetzt auf Schwierigkeiten sich gefaßt machen; denn unter den vielen, die nun übertraten, waren zweifellos Elemente genug, die ihre heidnischen Ideen nicht alle aufgegeben. Und gerade das Übel der

[1] De fide et oper. 35.

[2] Ebd. 35: „Talem quippe in quibusdam negligentiam, in aliis imperitiam, in aliis ignorantiam probabiliter Dominus somni nomine significasse intelligitur, ubi ait: Cum autem dormirent homines, venit inimicus et superseminavit zizaniam" (Matth. 73, 25).

[3] Ebd. 35. Fahrner, Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Rechte 31 übersetzt das „venialiter" ibi quisque fallatur mit „eine läßliche Sünde ausmachen".

[4] De adult. coni. 1 u. 2.

Trennung des Ehebandes war so tief eingewurzelt in den Anschauungen des Volkes, daß selbst die christlich gewordene Staatsgewalt machtlos dagegen war. Auch der Kirche wurde es unter solchen Umständen immer schwerer, die Disziplin in ihrer ganzen Strenge durchzuführen. Aus dieser durch die Zeitverhältnisse geschaffenen Lage heraus läßt sich wohl auch am besten die Fassung des zehnten Kanons der Synode von Arles erklären: „De his, qui coniuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adolescentes fideles et prohibentur nubere, placuit, ut in quantum possit, consilium eis detur, ne viventibus uxoribus suis, licet adulteris, alias accipiant."[1]

Die Kirche hält also hier an ihrem prinzipiellen Standpunkt entschieden fest, indem sie auch den jüngeren Männern verbietet, wiederzuheiraten, wenn sie ihre Frauen auf Ehebruch ertappen. Aber sie ist sich auch bewußt, wie schwer es halte, dieses Verbot in der Praxis durchzuführen. Darum wünschen die Väter des Konzils, man solle, soviel als man könne, jungen Leuten — für diese war die Gefahr natürlich größer — raten, zu Lebzeiten ihrer ehebrecherischen Gattinnen keine andere zu nehmen.[2]

Es läßt sich demnach nicht leugnen, daß die Kirche in jener Zeit in der Ehescheidungsfrage mit einer gewissen Milde und Schonung vorging.[3] — Besonders muß hier auf die schwankende Stellungnahme des Orients gerade im vierten Jahrhundert aufmerksam gemacht werden. Ott hat die Äußerungen der hervorragendsten Männer über die Ehescheidung einer genauen Prüfung unterzogen. Einige seiner Resultate seien hier mitgeteilt. Von Basilius dem Großen schreibt er: „Daher glaube ich mit Recht annehmen zu können, daß des Basilius persönliche

---

[1] Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien 27.

[2] Nicht ganz befriedigen kann der Erklärungsversuch Hefeles, Konziliengeschichte 1, 211, der sagt, „man sei dem Manne gegenüber deshalb nachsichtiger gewesen, weil die damalige bürgerliche Gesetzgebung dem Manne mehr Freiheit einräumte als dem Weibe und den Umgang eines verheirateten Mannes mit einer unverheirateten Weibsperson gar nicht als Ehebruch betrachtete". Das ist richtig. Aber das tat die Gesetzgebung auch bereits viel früher.

[3] Es ist mir nicht klar, wie Ott „Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung" 54 schreiben kann: „Daher bedeutet die Stellung des Konzils von Arles in der Ehescheidungsfrage nicht etwa, wie Fahrner meint, einen Rückschritt, sondern einen erheblichen Fortschritt." Fahrner spricht dort gar nicht von einem Rückschritt, sondern sagt, daß man in der Praxis nachsichtiger gewesen sei, was auch unsere Auffassung ist.

Stellung zur Frage der Ehescheidung dogmatisch richtig ist, daß er persönlich das absolut strenge Verbot der Wiedervermählung bei Lebzeiten beider Getrennten aufrechthält, nur kann er es als Disziplinargesetz gegenüber der herrschenden Gewohnheit nicht zur Durchführung bringen."[1] Von Gregorius von Nazianz und Asterius von Amasea sagt er: „Während man über die Stellung Gregors in der Ehescheidungsfrage noch im Zweifel sein kann, spricht sich Asterius, Metropolit von Amasea in Pontus († um 410), meiner Ansicht nach klar für die vollständige Trennung mit Erlaubnis zur Wiedervermählung aus."[2] Epiphanius ist nach ihm ein Gegner der Scheidung,[3] während Fahrner sagt, „er sei am laxesten in seinen Zugeständnissen".[4] Noch sei das Urteil Otts über den großen Patriarchen von Konstantinopel wiedergegeben: „Wenn man aber vorurteilsfrei die einzelnen Ausführungen und Ausdrücke prüft, so liegt es doch viel näher, daß nach Chrysostomus im Falle des Ehebruchs die Ehe vollständig gelöst werden kann."[5] — Eine völlig andere Auffassung in der Ehescheidungsfrage finden wir im Abendlande. Hier sprechen sich um dieselbe Zeit die Kirchenschriftsteller fast ausnahmslos gegen jede Wiederverheiratung im Scheidungsfalle aus.[6] Allen voran ist es der große Bischof von Hippo, der die alte, strenge Disziplin der Kirche wieder zur Herrschaft zu bringen sucht. „Er bildet im römischen Reiche den Schlußstein jener Tradition, deren Schicksale wir fortan nur im Abendlande noch, unter den Verwirrungen der Völkerwanderung und der neuen Staatenbildungen, zu verfolgen haben. Ihn vermochte das immer allgemeinere Umsichgreifen des Scheidungsunfuges, besonders aber der Umstand, daß nun die herrschende schlechte Praxis in der Theorie und in der Lehre

---

[1] Ott, Die Auslegung . . . 60.

[2] Ebd. 63.

[3] Ebd. 65.

[4] Fahrner, Geschichte der Ehescheidung 32. Vgl. Zhischmann, Eherecht 303. Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts 2, 609.

[5] Ott, Die Auslegung . . . 80. Fahrner 33 ist der gegenteiligen Ansicht.

[6] Löning 2, 610 behauptet von Hieronymus, Hilarius von Poitiers und Chromatius von Aquileja, sie hätten die Wiederverheiratung bei Trennung der Ehe wegen Ehebruchs gebilligt oder wenigstens entschuldigt. Für Chromatius mag dies gelten; doch hat für die beiden ersteren Ott, 104 u. 92 m. E. überzeugend nachgewiesen, daß sie entschieden für die Unauflösbarkeit des Ehebandes eintreten.

auch bereits ihre Verteidiger fand, den Gegenstand einer umfassenden und gründlichen Erörterung zu unterwerfen. Durch die Macht seiner Dialektik ist das tradierte Gesetz für alle Folgezeit wenigstens gegen die Angriffe der Sophistik sichergestellt worden."[1] Auf seine Äußerungen über Ehescheidung muß daher hier ausführlich eingegangen, und zwar müssen seine hierauf bezüglichen Schriften in ihrer chronologischen Reihenfolge behandelt werden, da wir in dieser Frage bei ihm eine offenkundige Entwicklung vorfinden.

Zunächst kommt in Betracht sein Buch: Über die Bergpredigt des Herrn, das i. J. 393 erschienen ist,[2] also sechs Jahre nach seiner Bekehrung. Augustinus will hier auch eine Exegese der bekannten Verse über die Ehescheidung (Matth. 5, 31. 32) geben. „Es ist euch gesagt worden: Wer immer sein Weib entläßt, gebe ihr den Scheidebrief (31). Ich aber sage euch: Jeder, der sein Weib entläßt, außer um der fornicatio willen, macht, daß sie die Ehe bricht; und wer eine Entlassene zur Ehe nimmt, bricht die Ehe." Diese beiden Verse, führt der Heilige aus, enthalten keinen Widerspruch. Gewiß war es im Alten Bunde dem Manne erlaubt, sein Weib zu entlassen, wenn ein Grund vorlag, aber das mußte nicht geschehen. Im Gegenteil war der Wunsch des Herrn, keine Trennung herbeizuführen. Gerade deshalb verlangte er die Ausstellung eines Scheidebriefes. Durch diese Formalität sollte der Gatte gezwungen sein, sich den ersten Schritt zu überlegen und nicht etwa in der ersten Erregung zu handeln: „ut iracundiam temerariam proicientis uxorem libelli cogitatio temperaret."[3] — Um diesen seinen Willen noch deutlicher zu bekunden und eine leichtfertige Scheidung zu verhüten, erklärt der Herr im Neuen Testament, daß eine Entlassung einzig und allein im Falle der fornicatio erlaubt sei, alle sonstigen Beschwernisse müsse man zur Bewahrung der ehelichen Treue und der Keuschheit starkmütig ertragen. Ein Ehebrecher müsse auch der Mann genannt werden, der eine wegen obigen Verbrechens Entlassene heirate; denn der hl. Paulus gestatte eine Wiederverheiratung erst nach dem Tode des einen Teils. (Röm. 7, 2. 3.) Das sei nicht etwa nur ein

[1] Moy, Geschichte des christlichen Eherechts 244.

[2] Über die Datierung der Schriften Augustins s. Bardenhewer, Patrologie und Jordan, Geschichte der altchristl. Literatur.

[3] De sermone Dom. in monte. 1, 36. Vgl. C. Faust. Man. 19, 26.

Rat, den der Apostel geben wolle, sondern, wie dieser ausdrücklich hervorhebe, ein Gebot des Herrn. (1. Korinth. 7, 10. 11.) Besonders betont Augustinus an dieser Stelle, daß Mann und Frau in Ehesachen gleiche Rechte und gleiche Pflichten hätten. Dann sucht er den Begriff der fornicatio festzulegen. „Exoritur hic altera quaestio, cum Dominus causa fornicationis permittat dimitti uxorem, quatenus hoc loco intelligenda sit fornicatio.“ Soll man etwa unter fornicatio nur die fleichliche Unzuchtsünde — quae in stupris committitur — verstehen oder den Begriff, wie die Schrift es tue, weiter fassen, so daß jede illicita corruptio darunter fällt, wie Götzendienst, Habsucht und überhaupt jede Übertretung des Gesetzes wegen unerlaubter Begierde, „omnis transgressio legis propter illicitam concupiscentiam“? Augustin neigt zu letzterer Ansicht und sucht sie in eigenartiger Weise zu begründen. „Paulus gebe (1. Korinth. 7, 12) dem gläubigen Eheteil den Rat, den ungläubigen nicht zu entlassen. Da dies kein Befehl, sondern nur ein Rat — die Nichtbeobachtung eines Rates aber verzeihlich sei —, müsse es gestattet sein, auch bei Unglauben sich zu trennen.[2] Wenn aber, so schließt er weiter, der Unglaube fornicatio ist und der Götzendienst Unglaube, und die Habsucht Götzendienst ist (Koloss. 3, 5; Ephes. 5, 5), dann muß zweifellos auch die Habsucht fornicatio sein.[3] Wer aber kann, wenn die Habsucht fornicatio ist, dann mit Recht irgendeine unerlaubte Begierde von dem Begriff der fornicatio ausschließen? Wir sind daher gezwungen, die fornicatio in ihrer allgemeinsten und weitesten Bedeutung zu nehmen.“[4] — Noch eine andere Schwierigkeit besteht für

---

[1] Ebd. 1, 43. Ebd. 1, 44.

[2] „Quapropter, si licet ut dimittatur coniux infidelis, quamvis melius sit non dimittere, et tamen non licet secundum praeceptum Domini, ut dimittatur coniux, nisi causa fornicationis, fornicatio est etiam ipsa infidelitas.“

[3] Ebd. 1, 46: „Porro si infidelitas fornicatio est, et idololatria infidelitas, et avaritia idololatria, non est dubitandum et avaritiam fornicationem esse.“

[4] Ebd. 1, 46: „Quis ergo iam quamlibet illicitam concupiscentiam potest recte a fornicationis genere separare, si avaritia fornicatio est? Ex quo intelligitur, quod propter illicitas concupiscentias non tantum quae in stupris cum alienis viris aut feminis committuntur, sed omnino quaslibet, quae animam corpore male utentem a lege Dei aberrare faciunt, et perniciose turpiterque corrumpi, possit sine crimine et vir uxorem dimittere, et uxor virum: quia exceptam facit Dominus causam fornicationis; quam fornicationem, sicut supra consideratum est, generalem et universalem intelligere cogimur.“

Augustinus, und zwar im zweiten Teil des Verses 32. Wenn nämlich der Herr sagt: „Wer eine Entlassene zur Ehe nimmt, bricht die Ehe", so kann man die Frage aufwerfen, ob das in gleicher Weise gilt für den, der heiratet, wie für die, die er heiratet. Soll ja auch sie, wenn sie von ihrem Manne weg ist, unverheiratet bleiben oder sich mit ihm wieder aussöhnen. In einem solchen Falle kommt es nach seiner Meinung sehr darauf an: ob die Frau entläßt oder entlassen wird. Hat sie nämlich selbst den Mann entlassen und einen anderen geheiratet, so hat es den Anschein, als ob sie es getan habe in der Begierde, eine neue Ehe einzugehen, was zweifelsohne ein ehebrecherischer Gedanke ist. Ist die Frau aber von ihrem Manne, mit dem sie zusammenzuleben wünschte, entlassen worden, dann begeht nach dem Wort des Herrn sicher Ehebruch derjenige, der sie heiratet; ob aber auch sie sich eines solchen Verbrechens schuldig macht, ist ungewiß. Indessen läßt sich nicht gut einsehen, wie es möglich ist, daß, wenn Mann und Frau mit gegenseitiger Einwilligung eine Ehe schließen, ein Teil ein Ehebrecher ist und der andere nicht. Dazu kommt, daß ja gerade die Frau, mag sie entlassen haben oder entlassen worden sein, es ist, die den Mann zum Ehebrecher macht, wenn er sie heiratet. Ex quo colligitur, sive dimissa fuerit sive dimiserit oportere illam manere innuptam aut viro reconciliari."[1] — Das Resultat dieser Ausführungen ist, daß Augustinus eine Scheidung zuläßt, aber jede Wiederverheiratung des schuldigen oder des unschuldigen Teiles für unerlaubt hält. Eigentümlich ist es, daß er letzteres Verbot nirgendwo direkt mit dem Fortbestehen des vinculum coniugale begründet. Ob er etwa damals noch eine vollständige Trennung auch des Ehebandes für möglich hielt, und die Getrennten nur deshalb nicht wiederheiraten durften, weil Christus und der hl. Paulus es verboten? — Sodann aber ist die Ausdehnung des Begriffes fornicatio auf jede Übertretung des Gesetzes, die durch unerlaubte Begierde hervorgerufen wird, sicher verfehlt, wie er auch später selbst eingesehen hat; denn in seinen Retraktationen schreibt er gerade mit Bezug auf diese Stelle: „Was der Herr unter fornicatio verstehe, sei sehr schwer zu sagen; er könne allein die Sache nicht entscheiden, man möge selbst gründlich darüber nachdenken und auch bei anderen

[1] De serm. Dom. in monte 1, 48.

nachlesen, es sei eine latebrosissima quaestio. Ganz sicher sei nur, daß eine Entlassung bei vollendeten Unzuchtssünden gestattet sei."[1] Eine Einschränkung des Begriffes fornicatio liegt offenbar darin ausgesprochen, wenn auch keine genügende. Wir ersehen daraus, wie selbst der große Kirchenvater in etwa von den Anschauungen jener Zeit beeinflußt ist, die eine Ehescheidung aus dem geringfügigsten Anlaß erlaubte.

Einige Äußerungen aus der Folgezeit sind bereits früher erwähnt. Von besonderer Bedeutung ist die Schrift: Über das Gut der Ehe a. d. J. 401, insofern Augustinus hier dreimal ausdrücklich erklärte, das eheliche Band bleibe auch nach der Trennung der Gatten bestehen und werde erst durch den Tod gelöst: „solvitur vinculum nuptiale nisi coniugis morte."[2] Doch kommen wir nun zu jener Schrift, die uns das klare und abschließende Urteil Augustins in der Ehescheidungsfrage bringt. Sie stammt aus dem Jahre 419 und ist an einen gewissen Pollentius gerichtet, von Augustinus „frater dilectissime" und „frater religiose" angeredet, sonst aber nicht bekannt.[3] Dieser hatte die Schrift des Heiligen: „Über die Bergpredigt des Herrn" gelesen, war aber speziell mit dessen Erörterungen über Ehetrennung und Wiederverheiratung nicht einverstanden. Er wandte sich daher mit seinen Schwierigkeiten an den Bischof von Hippo, und als er hörte, daß dieser im Begriff sei zu antworten, schickte er ihm neue Fragepunkte. So entstanden die beiden Bücher: De adulterinis coniugiis.[4] Augustinus führt die Einwände des Pollentius an und gibt die Widerlegung. Dadurch wird uns in diesem Werk ein reiches Material geboten zur Beurteilung der ganzen Ehescheidungsfrage in jener Zeit.

Pollentius steht auf folgendem Standpunkte: Nach Matthäus 5, 32 ist im Fall der fornicatio die vollständige Trennung der Ehegatten und die Wiederverheiratung erlaubt. Aber auch wenn keine fornicatio vorliegt, dürfen Eheleute sich trennen, um etwa die eheliche Beiwohnung zu vermeiden oder falls die

[1] Retrakt. 1, 19. Cigoi, Die Unauflösbarkeit der christlichen Ehe und die Ehescheidung, behauptet 84, Beda Venerabilis habe den Begriff fornicatio in dem gleichen weiten Sinn gefaßt wie Augustinus, aber später ihn auch wieder eingeschränkt. Doch wird der Matthäuskommentar fälschlich ihm zugeschrieben. Vgl. Ott, Die Auslegung . . . 134 A. 1.

[2] De bono coni. 3; 7; 32.

[3] De adult. coni. 1, 1; 2, 1.

[4] Ebd. 1, 1.

Frau, selbst gegen den Willen des Mannes, ein enthaltsames Leben führen will. In diesem Falle kann natürlich von einer neuen Heirat keine Rede sein.[1] Offenbar hatte dieser „frater religiosus“ über die Festigkeit des Ehebandes sehr unklare Vorstellungen. Augustinus weist zunächst die falsche Meinung zurück, daß sich die Frau propter continentiam von ihrem Manne trennen dürfe. Er beruft sich auf die Worte des Apostels (1. Korinth. 7, 25), denen zufolge die Frau gar nicht das Recht über ihren Körper habe, darum dieses Recht auch nicht entziehen könne; ferner auf Matthäus 5, 32, wo der Herr nur fornicationis causa eine Scheidung gestatte. Um dem Pollentius die Unhaltbarkeit seiner Ansicht „ante oculos“ zu demonstrieren, stellt er den Fall in ganz konkreter Form dar: Da ist eine Frau, die möchte Enthaltsamkeit üben, der Mann aber nicht; das Weib geht wirklich von ihrem Manne weg. Doch dadurch, daß sie selbst nun ein enthaltsames Leben zu führen beginnt, treibt sie den Mann zum Ehebruch; denn dieser kann sich nicht enthalten und sucht sich darum eine andere. „Quid sumus dicturi mulieri nisi quod dicit Ecclesiae sana doctrina? Leiste dem Mann die eheliche Pflicht, damit er nicht durch die größere Ehre, die du erstrebst, seine Verdammung findet. Das gleiche würden wir auch dem Manne sagen, wenn er gegen deinen Willen eine solche Absicht hätte. Denn du hast nun einmal nicht die Gewalt über deinen Leib, sondern der Mann, wie auch umgekehrt.“[2] Hüten wir uns also, eine andere Lehre vorzutragen, damit wir nicht durch den Vorwand der Enthaltsamkeit Verwirrung bringen unter die christlichen Ehen und dem so äußerst gütig lautenden Gebot des Herrn zuwider die von ihren enthaltsamen Frauen entlassenen unenthaltsamen Männer oder die von ihren enthaltsamen Männern entlassenen unenthaltsamen Frauen zum Ehebruch verleiten.[3] — Kurz und treffend hat der Kirchenvater

[1] De adult. coni. 1, 1: „Nulla ergo existente causa fornicationis cuilibet coniugi licebit unum de tribus eligere: aut non discedere a coniuge aut, si discesserit, sic manere aut, si non sic manserit, non alterum quaerere, sed priori se reddere.“

[2] De adult. coni. 1, 4.

[3] Ebd. 1, 7. Es gab also damals besonders unter dem weiblichen Geschlecht solche, die sich ohne weiteres von ihren Männern trennten, um ein enthaltsames Leben zu führen. Sie glaubten dazu berechtigt zu sein, da die Kontinenz ein größeres Gut sei als die Ehe. Man wird hier unwillkürlich an die Eustatianer erinnert, die allerdings viel weitergingen und aus Verwerfung

diese irrige Anschauung zurückgewiesen; schwieriger aber war der Fall, wo es sich darum handelte, ob bei fornicatio nicht eine vollständige Scheidung und Wiederverheiratung gestattet sei.[1] Pollentius machte nämlich für seine Ansicht eine Reihe von Gründen geltend. Warum, fragt er den Heiligen, hat der Herr bei Matthäus excepta fornicationis causa hinzugefügt und nicht allgemein gesagt: Wer sein Weib entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe? Augustinus antwortet: Ich glaube, weil der Herr das größere Verbrechen anführen wollte; denn niemand kann leugnen, daß eine schwerere Ehebruchssünde begangen wird, wenn einer seine Frau entläßt und eine andere heiratet, ohne daß fornicatio vorliegt. Den Vergleich mit der Stelle aus dem Jakobusbrief (4, 17): „Scienti igitur bonum facere, et non facienti, peccatum est illi" können wir füglich übergehen, da er doch zu sehr gepreßt klingt. Der Heilige ist also der Meinung, Matthäus habe den einen als den schlimmeren Fall vorgebracht, ohne aber dadurch sagen zu wollen, in dem anderen läge kein Ehebruch vor.[2] Augustinus scheint selbst von dieser Erklärung der Matthäusstelle, die er ausdrücklich als schwierig bezeichnet, nicht befriedigt zu sein. „Man muß, sagt er, nach anderen Aussprüchen des Herrn suchen, um diesen dunklen Text zu verstehen. Solche aber finden sich bei Markus 10, 11. 12 und bei Lukas 16, 18. Hier wird keine Ausnahme gemacht, sondern es heißt ganz allgemein: ‚Jeder, der sein Weib entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch.'[3] Sic

---

der Ehe sich trennten. Gegen sie hat die Synode von Gangra um die Mitte des vierten Jahrhunderts in ihrem ersten Kanon bestimmt: „Wenn jemand den Ehestand schmäht und die Frau, die bei ihrem Mann schläft, auch wenn sie gläubig und fromm ist, verabscheut und tadelt, als ob sie nicht in das Reich Gottes eingehen könnte, der sei Anathema." Vgl. Hefele, Konziliengeschichte 1, 777.

[1] Freilich gibt Pollentius den Frauen den Rat, in einem solchen Fall von einer Wiederverheiratung abzusehen, damit es bei ihr nicht den Anschein erwecke, sie tue es nur, um einen anderen Mann zu bekommen.

[2] Ebd. 1, 9: „ita cum ambo sin moechi, et ille scilicet, qui dimiserit uxorem suam praeter causam fornicationis et aliam duxerit et ille qui propter causam fornicationis uxore dimissa se alteri copulaverit, profecto quando de uno eorum legimus, non ita intelligere debemus, quasi ex hoc alter moechus negatus sit, quod alter expressus sit."

[3] De adult. coni. 1, 10—28. Bei dieser Gelegenheit macht Augustinus darauf aufmerksam, daß in den griechischen und lateinischen Kodizes verschiedene Lesarten über die Stelle bei Matthäus 5, 32 existierten, die aber alle den gleichen Sinn ergäben.

quod minus intelligitur apud Matthaeum, apud alios evangelistas intelligi potest.“ — Diese verschiedene Lesart bei Matthäus und den anderen Evangelisten bedarf natürlich einer Erklärung. Es muß gesucht werden, die Texte in Einklang zu bringen. Augustinus will dies dadurch erreichen, daß er sagt: Matthäus will nicht die volle und ganze Lehre des Herrn in dieser Frage zum Ausdrucke bringen, sondern nur einen Teil, während Markus und Lukas die Sache vollständig nach allen Seiten hin klarlegen.[1] Danach zu urteilen, deutet er das excepta causa fornicationis oder nisi ob fornicationem bei Matthäus in der Weise: „Wer ohne den Grund der fornicatio sein Weib entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch. Der Evangelist schweige darüber, was zu geschehen habe, wenn fornicatio vorliege.“ Eine Würdigung dieser Textauslegung soll am Schluß dieser Abhandlung erfolgen, da hier noch einige interessante Momente zu erörtern sind, die Pollentius für seine Ansicht geltend macht. Zunächst versucht er selbst eine Schwierigkeit zu heben, die man aus dem 1. Korintherbrief 7, 39 vorbringen könnte: „Das Weib ist gebunden, solange ihr Mann lebt; wenn aber ihr Mann gestorben ist, ist sie frei und kann heiraten.“ Diese Stelle, meint er, ist so zu erklären: Wenn der Mann Ehebruch begangen hat, gilt er als tot, und ebenso die Frau. Daher dürfen sich beide „tanquam post mortem ita post fornicationem“ anderswie verheiraten.[2] Pollentius versteht demnach hier unter mors nicht den physischen, sondern den geistigen Tod. Augustinus zeigt das „Absurde“, „Ungeheuerliche“[3] einer solchen Deutung des Wortes fornicatio als Tod an den Konsequenzen. Dann könnte also die Frau jederzeit durch einen Ehebruch sich vom

---

[1] Ebd. 1, 12: „Ac per hoc, quoniam fas non est ut Evangelistas, quamvis diversis verbis de una re loquentes, ab uno sensu eademque sententia dissentire dicamus.

Quid si enim secundum Matthaeum, non quidem quod ad hanc rem pertinet dictum est totum, quod tamquam explanantes Marcus et Lucas, ut clareret plana sententia, totum dicere maluerunt?“

[2] De coni. adult. 2, 2: „sic intelligendum existimas, ut si vir fornicatus, pro mortuo deputatur et uxor pro mortua; ebd. 2, 3: Proinde si alligata est quamdiu vir eius vivit, nullo modo nisi viro mortuo soluta dicenda est ab hoc vinculo. Porro si morte cuiuslibet eorum inter maritum et uxorem hoc vinculum solvitur, et pro morte habenda est, sicut dicis etiam fornicatio, procul dubio erit ab hoc et mulier soluta, quando mulier fuerit fornicata.“

[3] Ebd.

Manne frei machen und zu einer neuen Ehe schreiten. So etwas aber anzunehmen, sei geradezu eine „perversitas"; dagegen sträube sich nicht nur jedes christliche, sondern überhaupt jedes menschliche Gefühl.[1] „Muta ergo antecedentia, si vis cavere sequentia, et noli dicere mortuum virum vel mortuam uxorem hoc loco debere intelligi etiam fornicantem."[2] Gewiß sei der Ehebruch ein Tod, aber nicht des Körpers, sondern, was schlimmer ist, der Seele, und von diesem Tode rede der Apostel (1. Korinth. 7, 39), nicht von dem leiblichen.[3] — Pollentius argumentiert weiter: Ein enthaltsames Leben zu führen bringen nur wenige fertig; darum werden diejenigen, die ihre ehebrecherischen Gatten rechtmäßig entlassen haben, gegen das Gesetz Christi die laute Klage erheben, es sei unmenschlich (non humana sed feralis). „Bruder," erwidert der Heilige kurz, „was die Unenthaltsamen betrifft, so mögen sie noch so viele Klagen gegen das unmenschliche Gesetz Christi vorbringen, ihretwegen dürfen wir das Evangelium des Herrn nicht umstoßen oder auch nur eine Änderung vornehmen. Und paß auf, wie oft wären wir gezwungen, einen Ehebruch zuzulassen, wenn wir auf die Klage der Unenthaltsamkeit hören wollten. Es könnten dann auch solche kommen, wo der eine Eheteil an einer langen, unheilbaren Krankheit leidet, infolgedessen die Leistung der ehelichen Pflicht unmöglich ist, oder wo der Mann in Gefangenschaft geraten ist oder sonst irgendwie gewaltsam ferngehalten wird, aber noch lebt, censesne admittenda incontinentium murmura, et permittenda adulteria?"[4] — Noch viel weniger läßt Augustin als Grund zur Wiederverheiratung den Wunsch oder die Notwendigkeit, Nachkommenschaft zu erhalten, gelten. „Quapropter si causa incontinentiae non sunt excusanda adulteria, quanto minus excusantur procreandorum causa filiorum?" Da möge man lieber sine posteris mori quam in posterum vivere.[5]

[1] De adult. coni. 2, 5: „Quoniam si per coniugis adulterium coniugale solvitur vinculum sequitur illa perversitas, quam cavendam esse monstravi, ut et mulier per impudicitiam solvatur hoc vinculo: quae si solvitur, libera erit a lege viri, et ideo quod insipientissime dicitur, non erit adultera, si fuerit cum alio viro, quia per adulterium liberata est a priore viro. Quod si ita est a veritate devium, ut nullus id, non dico christianus sed humanus sensus admittat."

[2] Ebd. 2, 3.

[3] Ebd. 2, 5.

[4] Ebd. 2, 9.

[5] Ebd. 2, 12.

Noch eine letzte Schwierigkeit hat Pollentius.[1] Er behauptet, das Verbot der Wiederverheiratung bei Ehebruch gebe Anlaß zu grausamen Szenen, indem der Mann eventuell zur Tötung seiner ehebrecherischen Frau getrieben werde. Es müsse darum die Stelle bei Matthäus einen anderen Sinn haben als den von Augustinus ihr beigelegten. „Non mihi videtur, amantissime pater, hic divinus esse sensus, ubi benignitas et pietas excluditur.“ (Worte des Pollentius.)[2] Dieser Einwurf wird nur dann verständlich, wenn man sich der schweren Strafe erinnert, die sowohl im jüdischen als auch im römischen Recht auf Ehebruch standen. Leviticus 20, 10 lautet: „Wenn jemand mit der Frau eines anderen die Ehe bricht und einen Ehebruch mit dem Weibe seines Nächsten begeht, so soll sowohl der Ehebrecher als auch die Ehebrecherin des Todes sterben“ (Vgl. Deuter. 22, 22, Joh. 8, 4 u. 5.) Natürlich wurde diese Strafe nur verhängt, wenn der Fall zur richterlichen Entscheidung kam. — Nach römischer Auffassung hatte bis zur lex Iulia de adulteriis (18 v. Chr.) der Ehemann das Recht, seine ehebrecherische Frau ohne weiteres zu verstoßen oder dieselbe, wenn er sie beim Ehebruch ertappte, zu töten, ohne vorher ein Familiengericht zu berufen.[3] Durch die angeführte lex des Augustus wurde diese Tötungsbefugnis des Ehemanns aufgehoben,[4] er hatte nur mehr das Recht, gegen seine ungetreue Frau die Klage anzustrengen.[5] Die Bestrafung war für gewöhnlich die Verbannung.[6] Bennecke sagt: „Daß für die Frau die Todesstrafe nie galt, zeigen Burchhardi und A. M. Hoffmann. Die Frage war lange streitig, der richtigen Ansicht waren schon die Glossatoren.“[7] Wir können uns hier auf eine Untersuchung der Frage nicht einlassen, aber nach Augustinus scheint die Todesstrafe noch vorgekommen zu sein. Das beweisen klar seine Ausführungen gegen Pollentius: „Zuletzt frage ich dich, ist es einem christlichen Gatten erlaubt, sei es nach dem alten Gesetz Gottes, sei es nach den römischen Gesetzen, die Ehe-

[1] Einige unbedeutende Einwände können wir übergehen.

[2] De adult. coni. 2, 14.

[3] Bennecke, Die strafrechtliche Lehre vom Ehebruch 4. Vgl. Triebs, Studien zur lex Dei 46.

[4] Triebs 61. Vgl. Bennecke 10.

[5] Bennecke 9.

[6] Ebd. 12.

[7] Ebd. 16 Anm. 3.

brecherin zu töten? Wenn ja, dann tut der Mann besser, auf beides zu verzichten, d. h. auf die erlaubte Bestrafung der Sünderin sowie auf eine unerlaubte Verehelichung zu ihren Lebzeiten. Will er aber durchaus für eins sich entscheiden, dann ist es besser für ihn, er tut, was erlaubt ist, nämlich die Ehebrecherin bestrafen, als was nicht erlaubt ist, nämlich zu deren Lebzeiten eine ehebrecherische Verbindung einzugehen. Wenn man aber richtiger sagt, es sei einem christlichen Manne nicht erlaubt, sein ehebrecherisches Weib zu töten, sondern nur zu entlassen, wer wäre dann so töricht, dem Mann zu sagen: Tue, was dir nicht erlaubt ist, damit dir erlaubt werde, was nicht erlaubt ist? Da nämlich beides nach Christi Gesetz unerlaubt ist, die Ehebrecherin zu töten oder zu ihren Lebzeiten eine andere zu heiraten, so muß man von beidem abstehen und darf nicht anstatt Unerlaubtem Unerlaubtes tun.[1]

Hieraus geht deutlich hervor, daß zu Augustins Zeiten tatsächlich noch die Todesstrafe für Ehebruch existierte. Sie wurde nicht vom Ehemann vollzogen, sondern, wie der Bischof im folgenden Abschnitt sagt, „accusando adulteram occidit".[2] Hätte man diese Strafe vor dem weltlichen Forum nicht mehr verhängt, dann wäre der Einwand des Pollentius sinnlos, und die ganzen Erörterungen Augustins überflüssig. — Vom Standpunkt eines Ungläubigen konnte man der Schwierigkeit des Pollentius eine gewisse Berechtigung nicht absprechen. Darum sagt der Bischof, er gebe zu, daß ein Heide auf solche Gedanken kommen könnte, aber bei einem Christen sei so etwas ausgeschlossen; er dürfe sich nicht zu solcher Grausamkeit gegen seine Gattin hinreißen lassen, selbst wenn sie ihm die eheliche Treue nicht gehalten, sondern solle barmherzig sein und verzeihen. Als man die Ehebrecherin vor den Herrn brachte

[1] De adult. coni. 2, 15: Postremo quaero abs te, utrum marito christiano liceat vel secundum veterem Dei legem vel romanis legibus adulteram occidere. si licet, melius est, ut ab utroque se temperet, id est et a licito illa peccante supplicio et ab inlicito illa vivente coniugio, quodsi alterutrum eligere perseverat, satius est ei facere quod licet, ut adultera puniatur, quam id quod non licet, ut ipsa viva ille moechetur. si autem, quod verius dicitur, non licet homini christiano adulteram coniugem occidere, sed tantum dimittere, quis est tam demens, qui ei dicat: fac quod non licet, ut tibi liceat quod non licet? . . . quodsi est utrumque nefarium, non debet alterum pro altero perpetrare, sed utrumque vitare.

[2] De adult. coni. 2, 16.

und sie anschuldigte (Johannes 8, 7), habe Christus gesagt: „Wer von euch ohne Sünde ist, hebe den ersten Stein auf", wohlgemerkt, er sagte allgemein „ohne Sünde", nicht ohne Sünde der Unreinheit. Da wir nun alle nach dem Worte des hl. Johannes (1. 1, 8) Sünder sind, haben wir kein Recht, gegen andere eine solche „cruenta severitas" zu zeigen.[1] Schließlich weist er den Einwand mit denselben Worten zurück, wie er ihm gemacht wurde: „Non mihi videtur, amantissime frater, hic divinus esse sensus, ubi non solum benignitas et pietas excluditur sed etiam ingens malignitas et impietas excitatur."[2] — Was hat also zu geschehen, wenn wegen fornicatio eine Scheidung stattgefunden hat? Es gibt nur zwei Möglichkeiten: entweder Aussöhnung oder Kontinenz. Soll es denn wirklich, fragt der Heilige, so schwer sein, sich wieder zu versöhnen, wenn einmal der Friede durch die Untreue eines Gatten gestört ist? Wo wahrhaft Glaube herrscht, kann es nicht so schwerfallen. Wir haben doch im Neuen Bunde eine „abolitio criminum".[3] Im Blute des Neuen Testaments werden diese Frevel gesühnt, was kein Opfer des Alten Gesetzes vermochte. Wir haben die Taufe, welche alles abwäscht, die Buße, die alle Wunden heilt.[4] Es gibt eine Schlüsselgewalt zur Vergebung der Sünden auch des Ehebruchs, „non ut post viri divortium adultera revocetur, sed ut post Christi consortium adultera non vocetur".[5] Wenn Christus der Ehebrecherin gesagt hat: „Auch ich werde dich nicht verdammen; gehe hin und sündige fortan nicht mehr", wenn der Herr verzeiht, wenn durch göttliche Barmherzigkeit das Verbrechen getilgt wird, darf da der Gatte unversöhnlich bleiben?[6] Ist aber eine Aussöhnung nicht möglich, vielleicht weil ein

[1] De adult. coni. 2, 14.

[2] Ebd. 2, 17.

[3] Ebd. 2, 8.

[4] Ebd. 2, 5.

[5] Ebd. 2, 8.

[6] Ebd. 2, 5. Augustinus bemerkt zur Geschichte der Ehebrecherin, daß man sie ganz mit Unrecht aus einigen Kodizes entfernt habe, weil sie einigen Kleingläubigen zu große Nachsicht gegenüber dem Ehebruch verrate. — Diese herrliche Stelle über die Aussöhnung verliert leider viel durch die Bemerkung in seinen Retraktionen 1, 19, wo er durch Hinweis auf Sprch. 18, 22: Qui tenet adulteram, stultus et impius est, erklärt: die Ehebrecherin müsse entlassen werden. Ähnliche Äußerungen finden sich beim Pastor des Hermas, bei Ambrosius, Hieronymus und Chrysostomus. Vgl. auch Abälard, Sic et non 128 (M. P. L. 178, 1558).

weltliches Gesetz es verbietet,[1] dann bleibt nur übrig, ein enthaltsames Leben zu führen. Es möge sie nicht zurückschrecken die Last der Kontinenz; sie wird leicht zu tragen sein für einen wahren Christen, der an seinem Glauben eine starke Stütze hat. Es möge sie nicht niederbeugen der Gedanke, es nur gezwungen zu tun und nicht freiwillig. Schließlich sei doch auch etwas freier Wille dabei, wie bei denen, die aus freien Stücken Enthaltsamkeit gewählt haben, etwas Zwang vorliege.[2] Er erinnert an die Kontinenz der Kleriker. Wie oft kommt es vor, daß diese gegen ihren Willen sich gezwungen sehen, diese Last zu übernehmen! Haben sie es aber getan, so tragen sie dieselbe mit Gottes Hilfe ruhig bis ans Ende.[3] Und wenn die Diener Gottes einen großen Trost in dem herrlichen Lohn finden, den sie dereinst erhoffen, dann mögen getrennte Eheleute enthaltsam leben aus Furcht, sonst ewig verlorenzugehen, „metuentes non in regno Dei minus lucere sed in gehenna ignis ardere".[4] Augustinus schließt alsdann das Buch mit dem Gebete zu Gott, er möge es doch nicht zulassen, daß Eheleute durch die Trennung in Versuchung geführt werden, oder aber so zulassen, daß die Furcht, ihr Heil zu gefährden, für sie eine Gelegenheit werde, die Tugend der Keuschheit zu vermehren und glänzender zu bewähren.[5] — Im Jahre 419 war noch seine Schrift erschienen: De nuptiis et concupiscentia, in der er in der entschiedensten Form das bonum sacramenti, die absolute Unauflösbarkeit des ehelichen Bandes verteidigt. Er vergleicht, wie Paulus (Ephes. 5, 25), die christliche Ehegemeinschaft mit dem innigen Verhältnis, das zwischen Christus und der Kirche besteht. Und wie letzteres unzertrennlich ist, so auch das Band, das Mann und Frau umschließt. „Hoc enim custoditur in Christo et Ecclesia, ut vivens cum vivente nullo divortio separetur."[6] So sehr bleibt unter Lebenden ein gewisses eheliches Verhältnis, daß es weder durch Trennung noch durch Verbindung mit einem anderen vernichtet werden kann.[7] Es bleibt aber zur

[1] Triebs, Studien zur Lex Dei 2, 38.

[2] De coni. adult. 2, 20.

[3] ebd. 2, 22.

[4] Ebd.

[5] Ebd. 2, 22.

[6] De nupt. et conc. 1, 11.

[7] Ebd. Bemerkenswert gegenüber protestantischen Exegeten, nach denen Ehebruch schon eine faktische Lösung des Ehebandes ist. Vgl. Ott, Die Neutest. 277.

Strafe des Verbrechens nicht „ad vinculum foederis", wie die Seele des Apostaten, die sich gleichsam von der ehelichen Verbindung mit Christus getrennt, auch wenn sie den Glauben verlassen, das Sakrament des Glaubens nicht verliert, das sie im Bade der Wiedergeburt empfangen hat.[1]

Das Ergebnis unserer Untersuchung über die Ehescheidungsfrage bei Augustinus ist wohl im Verlauf der Erörterungen von selbst klar geworden. Fassen wir es kurz zusammen: Der große Kirchenvater steht auf dem Standpunkt, daß einzig und allein wegen fornicatio eine Trennung der Eheleute erfolgen kann. Es ist diese aber nur eine Trennung der äußeren Lebensgemeinschaft oder, wie wir heute zu sagen pflegen, eine Scheidung von Tisch und Bett. Jede Wiederverheiratung des schuldigen oder unschuldigen Teiles zu Lebzeiten des anderen ist unerlaubt, ja ich gehe weiter und sage: ungültig. Denn erstens sagt Augustinus, das vinculum coniugale bleibt bei der Trennung bestehen,[2] also wäre eine Wiederverheiratung die Knüpfung eines zweiten Ehebandes. Polygamie aber existierte damals auch im römischen Rechte nicht. Zweitens erklärt er ausdrücklich, solche Ehen, die nach Trennung geschlossen werden, seien keine Ehen.[3] Darum verlangt er drittens von denen, die in solchen ehebrecherischen Verbindungen leben, die gänzliche Aufgabe des Verhältnisses, ohne irgendeine Ausnahme zu gewähren oder sich mit einer reuevollen Gesinnung der Schuldigen zu begnügen. Die Katechumenen dürfen unter keinen Umständen zur Taufe, die Christen zur Buße zugelassen werden.[4] Nur in der Todesgefahr darf man ihnen die Sakramente spenden, weil anzunehmen ist, daß sie dann von ihren ehebrecherischen Gedanken ablassen.[5] Auch möchte die Kirche als ihre Mutter sie nicht ohne das Unterpfand des Friedens aus diesem Leben scheiden sehen.[6]

---

[1] De nupt. et conc. 1, 11. Vgl. De adult. coni. 2, 4.

[2] De nupt. et conc. 1, 11.

[3] De adult. coni. 2, 20: non alia quaerant coniugia quia non erunt coniugia sed adulteria."

Sermo 392, 2: „Et nobis, feminae, nec illos viros a quibus per repudium discesserunt uxores per eorum repudium maritos habere conceditur; non licet: adulteria sunt, non coniugia."

[4] De adult. coni. 1, 35, vgl. De fide et oper. 35, De adult. coni. 2, 16.

[5] Ebd. 1, 35.

[6] Ebd.

Was die Auslegung der Schrifttexte betrifft, so hat diese bis auf unsere Tage manche ablehnende Kritik erfahren, während andere namhafte Exegeten bis in die neuere Zeit hinein die Erklärung Augustins für die beste halten.[1]

Die Stellungnahme Augustins in dieser so wichtigen Frage ist m. E. von einer ganz eminenten Bedeutung. Während das Morgenland in der Frage der Unauflöslichkeit der Ehe eine unsichere Haltung einnahm und die griechisch-schismatische Kirche an der vollständigen Ehescheidung noch heute festhält,[2] ist es unstreitig für das Abendland das Werk des großen Kirchenvaters, wenn das früher schon betonte Prinzip der Unauflösbarkeit der Ehe damals zur vollen Anerkennung gelangte und es auch für die Folgezeit, von vorübergehenden praktischen Schwankungen abgesehen, blieb. Wir können uns hier voll und ganz dem Urteil Fahrners anschließen: „Verdienst des Bischofs von Hippo ist es endlich, dem Prinzip der Unauflöslichkeit, das man bislang bloß durch die Berufung auf die bekannten Aussprüche der Heiligen Schrift zu stützen suchte, eine wissenschaftliche Grundlage gegeben zu haben. Freilich hat schon Ambrosius in seinem Kommentar zu Luk. 1, 8. 9 durch Zusammenstellung des evangelischen Ausspruchs: ‚Omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram, moechatur,' und des Wortes Pauli: ‚sacramentum hoc magnum esse de Christo et Ecclesia', den Gedanken nahegelegt, daß der Grund der Unauflösbarkeit in dem sakramentalen Charakter der Ehe zu suchen sei; doch hat eigentlich erst Augustinus diesen fruchtbaren Gedanken ausgebeutet und die Beziehungen zwischen der Unauflöslichkeit und der Ehe als Sakrament — im nichttechnischen Sinne — festgestellt und in die richtige Beleuchtung gebracht. Durch Aufstellung dieser Theorie hat Augustinus dem streng kirchlichen Scheidungswesen die feste Operationsbasis geschaffen, von der aus dasselbe, wenn auch nur allmählich und mühsam, so doch sicher die entgegenstrebenden Anschauungen und Gewohnheiten der römischen und germanischen Völker des Abendlandes beeinflussen und schließlich überwinden sollte."[3]

[1] Ich verweise auf Ott, Die Auslegung der Neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung (Münster 1911). Er hat die Erklärungsversuche der betreffenden Stellen bis in die neueste Zeit hinein historisch-kritisch dargestellt und zum Schluß einen neuen Vorschlag zur Erklärung von Matth. 5, 32 und 19, 9 gemacht.

[2] Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche 629.

[3] Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht 1, 39. Fahrner

Bei der Beweisführung, daß nur wegen fornicatio eine Trennung von der äußeren Lebensgemeinschaft erlaubt sei, hat Augustinus mehrere andere Gründe, außer den von Pollentius vorgebrachten, als unberechtigt zurückgewiesen. Auf zwei von diesen sei hier wegen ihrer Bedeutung etwas ausführlicher eingegangen, es ist die Sterilitas und die Gefangenschaft.[1] Als Sterilität bezeichnet Augustin die Unfruchtbarkeit der Frau. Im Alten Testament wurde sie als schmachvoll angesehen, doch gibt es keine Bestimmung hierüber bezüglich der Gültigkeit oder Auflösbarkeit der Ehe. Im jüdisch-talmudischen Gesetz gilt sie als Scheidungsgrund.[2] Nach römischem Recht konnte die Frau in solchem Fall entlassen werden, wie auch Augustinus bezeugt.[3] Er schreibt: „Es bleibt das Eheband bestehen, auch wenn keine Erzeugung von Nachkommenschaft, derentwegen die Ehe geschlossen wurde, infolge offenkundiger Sterilität erfolgt."[4] In einer späteren Schrift heißt es mit Berufung auf den „sakramentalen" Charakter der Ehe: „Die Beobachtung dieses ‚Sakramentes' ist im Staate unseres Gottes, auf seinem hl. Berge, d. h. in der Kirche Christi, für alle gläubigen Eheleute . . . so streng, daß, wenn Frauen zur Erlangung von Nachkommen heiraten oder geheiratet werden, es doch nicht erlaubt ist, eine unfruchtbare Ehefrau zu entlassen, um eine andere, fruchtbare zu heiraten."[5] Er fügt dann hinzu, eine solche würde sich zwar nicht „lege huius saeculi", wohl aber „lege Evangelii" des

---

führt es auch auf den Einfluß der römischen Päpste und der Schriften Augustins zurück, wenn im Laufe des vierten Jahrhunderts, abgesehen von den Synoden von Elvira (300) und Arles (314), kein Konzil sich weiter mit der Regelung scheidungsrechtlicher Fragen befaßt zu haben scheint. — Dem Einfluß des Heiligen schreibt Freisen (Gesch. d. kan. Ehe 744) mit Recht die Bestimmung der 11. karthagischen Synode 407 zu: „Placuit, ut secundum evangelicam et apostolicam disciplinam neque dimissus ab uxore neque dimissa a marito alteri coniugatur, sed ita maneat aut sibimet reconciliantur; quod si contempserint ad paenitentiam redigantur, in qua causa legem imperialem petendum est promulgari." (Can. VIII.)

[1] Über das sogenannte „privilegium paulinum" wird im Zusammenhang mit dem Hindernis der Religionsverschiedenheit zu sprechen sein.

[2] Freisen, Geschichte d. kan. Eher. 330.

[3] D. 24, 1, 60—65; vgl. De nupt. et conc. 1, 11. Vgl. Wächter, Über Ehescheidungen . . . 229.

[4] De bono coni. 17: „Manet enim vinculum nuptiarum, etiamsi proles, cuius causa initum est, manifesta sterilitate non subsequatur."

[5] De nupt. et cons. 1, 11 vgl. ebd. 1, 19; De coni. adult. 2, 11.

Ehebruchs schuldig machen.[1] Erwähnt sei noch eine interessante Ausführung, die er in dieser Frage macht. Er sagt, bei den „antiquos patres" war es bei Sterilität gestattet, mit Einwilligung der Frau sich eine andere zum Zweck der Erzeugung von Kindern zu nehmen, die aber rechtlich („iure et potestate") der ersten gehörten. Ob das jetzt auch noch erlaubt sei, wo die Notwendigkeit der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes nicht mehr Pflicht sei, wage er nicht ohne weiteres zu behaupten;[2] kurz zuvor hatte er in derselben Schrift erklärt, daß es zu seiner Zeit auch nach römischer Sitte in einem solchen Falle nicht gestattet sei, eine zweite Frau zu heiraten.[3]

Die Gefangenschaft galt nach römisch-rechtlichem Begriff als Grund zur Auflösung der Ehe: „Dirimitur matrimonium divortio, morte, captivitate vel alia contingente servitute utrius eorum".[4] Es war eben damals in den meisten Fällen sehr zweifelhaft, ob ein Gefangener je wieder zurückkehren werde. Dazu kam, daß die Gefangenen fast immer in die Sklaverei verkauft wurden und dadurch auch bezüglich ihrer Rechte in eine sklavenähnliche Lage versetzt wurden. „Solche Rechtsverhältnisse, wie Ehe und Besitz, welche eines schwebenden Daseins unfähig sind, gehen mit dem Eintritt der Kriegsgefangenschaft unter (die Ehe ist aufgelöst, sein Besitz erlischt".[5] Augustinus betont dagegen, daß in einem solchen Fall keine Auflösung des Ehebandes eintrete. Möge der zurückgebliebene Teil noch so sehr über Unenthaltsamkeit Klage führen, er darf sich nicht wiederverheiraten.[6]

§ 7.

Ehehindernisse.

Über Ehehindernisse finden wir bei den Kirchenschriftstellern der ersten Jahrhunderte nur gelegentliche Äußerungen. Es ist dies auch leicht erklärlich. Solange der Kirche von seiten

---

[1] De nupt. et conc. 1, 11.

[2] De bono coni. 17.

[3] Ebd. 7.

[4] D. 24, 2, 1. D. 49, 15, 12, 4.

[5] Sohm, Institutionen 209.

[6] De adult. coni. 2, 9: „Quid, si captivitas vel vis aliqua separet, ita ut sciat vivere maritus uxorem, cuius sibi copia denegatur, censesne admittenda incontinentium murmura et permittenda adulteria?"

des Staates noch nicht einmal Existenzberechtigung zuerkannt wurde, mußten sich die Christen, soweit dies möglich war, nach den weltlichen Gesetzen richten. Dies war vor allem auch notwendig bei Abschluß einer Ehe, da die Gültigkeit des ehelichen Kontraktes manche bürgerliche Folgen nach sich zog. Auch als die Kirche zu Beginn des 4. Jahrhunderts ihre Freiheit erlangte, konnte sie nur allmählich ihren Einfluß zur Geltung bringen. Sie suchte vorab dahin zu wirken, daß die Gesetzgebung eine christliche wurde, daß man sich bei Erlassen und Verordnungen, besonders wenn diese in die religiöse Sphäre hinüberreichten, von den Grundsätzen des Christentum leiten ließ.[1] Wo sie aber dieses ihr Ziel nicht erreichte, hat sie dem Staate gegenüber ihren eigenen Standpunkt stets zu wahren gesucht. Auf dem Gebiete der Ehegesetzgebung hat sie speziell für sich das Recht in Anspruch genommen, die Bedingungen festzusetzen, die zur Eingehung einer Ehe erfüllt werden müssen, wie sich dies aus den Kanones der ältesten Synoden nachweisen läßt.[2] Gerade mit Bezug auf die Ehegesetze des Staates hat Hieronymus den bekannten Ausspruch getan: „Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi; aliud Papianus aliud Paulus noster praecipit.“[3] Augustinus nimmt verschiedentlich Gelegenheit den gegensätzlichen Standpunkt von Kirche und Staat in einzelnen Ehefragen hervorzuheben.

Über Ehehindernisse sind die Erörterungen der Kirchenväter selten; sie betrachteten es als ihre wichtigste Aufgabe, die zahlreichen Mißstände im Eheleben zu rügen und zu beseitigen, ihr Kampf galt vor allem der Heiligkeit, Unverletzlichkeit und Unauflösbarkeit des Ehebandes. Von den Ehehindernissen erwähnt Augustinus nur die Verwandtschaft, die Religionsverschiedenheit und das Gelübde.[4] Auf diese drei sei darum hier näher eingegangen.

[1] Im 8. Kanon der 11. Synode von Karthago (407) wird beschlossen, ein kaiserliches Gesetz zu erbitten, das die Wiederverheiratung getrennter Ehegatten verbiete. Hefele, Konzilgesch. 2, 101.

[2] So z. B. Elvira (306): Kanon 7, 8, 9, 10, 12, 14, 15 usw. Arles (314): Kanon 10, 11, 12. Ancyra (314): 10, 11, 19, 20, 21, 25. Neocäsarea (314 und 325): 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10. Hefele, Konzilgesch. 2, 158 ff.

[3] Epist. ad Ocean. 77. Freisen, Geschichte 885.

[4] Das Zustandekommen eines ehelichen Verhältnisses ist nach Augustin ausgeschlossen, wenn Mann und Frau von vornherein die Absicht haben, den Zweck der Ehe auf jede Weise zu vereiteln. (De nupt. et conc. 1, 17. Vgl. oben.)

1. Die Verwandtenehe. Bekanntlich findet sich im ganzen Neuen Testament keine Bemerkung über die Ehe mit Blutsverwandten. Es ist daher ganz naturgemäß, wenn sich die Kirche in ihren Anfängen nach den Anschauungen der damaligen Zeit richtete. Das mosaische Gesetz sagte: „Folgendes Gesetz ist vom Herrn über die Töchter Salphaads erlassen worden: Sie mögen heiraten, wen sie wollen, doch nur Männer ihres Stammes.... Alle Männer sollen von ihrem Stamme und ihrer Verwandtschaft Frauen nehmen.“[1] Indessen waren die Heiraten unter den nächsten Verwandten nicht erlaubt. Es werden zwar keine bestimmte Grade angegeben, sondern die Personen aufgezählt, unter denen Ehen nicht gestattet waren. Verboten ist die Ehe mit den Eltern, mit der Frau des Vaters (Stiefmutter), mit der Schwester von Vater oder Mutter, mit dem Bruder des Vaters, mit der Tochter des Sohnes oder der Enkelin der Tochter, mit der voll- oder halbbürtigen Schwester.[2] — Auch im römischen Recht waren ursprünglich die einzelnen Personen, die unter sich wegen Verwandtschaft keine Ehe schließen durften, namentlich angeführt.[3] Zur Begründung dieses Eheverbotes heißt es: „Si quis ex his, quas moribus prohibemur uxores ducere, duxerit, incestum dicitur.“[4] Ferner: „In contrahendis matrimoniis naturale ius et pudor inspiciendus est, contra pudorem est autem filiam uxorem suam ducere.“[5] Es war also das sittliche Empfinden, das natürliche Gefühl der Schicklichkeit, das gegen solche Ehen sprach. Aus dem gleichen Grund ist auch Augustinus gegen die Verwandtenehe. In seinem Buche „Über den Gottesstaat“ kommt er auf die Konsobrinenehe zu sprechen und schreibt: „Wir haben bezüglich der Ehen von Geschwisterkindern die Beobachtung machen können, wie selten auch in unserer Zeit solche gesetzlich erlaubten Verbindungen mit Rücksicht auf die guten Sitten eingegangen wurden, da dieser Verwandtschaftsgrad dem von Geschwistern sehr nahe kommt. Ein göttliches Gebot hat es noch nicht verboten, und ein menschliches hatte es noch nicht getan.[6] Doch auch was erlaubt war, scheute

[1] Num. 36, 6. Tob. 7, 14.

[2] Levit. 18, 6, 7—20. Vgl. auch Schnitzer.

[3] D. 23, 2, 12, 1—3; D. 23, 2, 14, 4; D. 23, 2, 17 pr.; D. 23, 1, 15.

[4] D. 23, 2, 39, 1.

[5] D. 23, 2, 14, 2.

[6] Die Ehe unter Geschwisterkindern war ursprünglich verboten: Inter cognatos ex transverso gradu olim quidem usque ad quartum gradum matrimonium

man, weil es nahe ans Unerlaubte grenzte, und was mit der Kousine geschah, schien fast mit der Schwester zu geschehen; werden doch auch Geschwisterkinder untereinander wegen der so nahen Blutsverwandtschaft Geschwister genannt und sind beinahe leibliche Geschwister."[1] Noch einen Gedanken gegen die Verwandtenehe bringt der Bischof vor, der so ganz aus seiner großen Idee von dem allumfassenden Gottesreich auf Erden herausgewachsen ist. Durch die Ehe soll das Band der Liebe um möglichst viele Glieder der menschlichen Gesellschaft geschlungen werden. In der Urzeit war es nicht anders möglich, damals mußten die nächsten Angehörigen untereinander heiraten, aber jetzt ist „mit vollem Recht in der Liebe ein Grund zu suchen, daß die Menschen, für die Eintracht nützlich und schicklich ist, durch die Bande verschiedener Verwandtschaftsverhältnisse verknüpft werden und nicht der eine im einen viele Verwandte hat, sondern die einzelnen Verhältnisse sich verteilen, um so möglichst viele zu einem einigen sozialen Leben zu umfassen. So sind Vater und Schwiegervater die Namen zweier Verwandtschaftsgrade. Hat nun jemand einen anderen zum Vater, einen anderen zum Schwiegervater, so erstreckt sich die Liebe auf mehrere." Das führt er dann weiter aus und schließt mit den Worten: Wer möchte zweifeln, daß in dieser Zeit auch die Ehen von Geschwisterkindern schicklicher verboten wurden, nicht nur um die Verwandtschaften zu vermehren, ... sondern auch, weil, ich weiß nicht wie, dem Menschen von Natur aus eine gewisse löbliche Schamhaftigkeit innewohnt, so daß er sich scheut, mit der, welcher er auf Grund der

---

contrahi non posse (Ulpian 5, 6), wurde dann in der späteren Zeit der Republik gestattet, D. 48, 7, 23—24, D. 23, 2, 3., blieb dann erlaubt während der Kaiserzeit C. 25, 2, bis Theodosius sie aufs strengste verbot. Der Wortlaut selbst ist nicht erhalten, doch haben wir Zeugnisse genug. Zhishman 235. — Freisen a. a. O. schreibt: Wenn Augustin bemerkt, die lex divina und auch die lex humana habe dieses nicht verboten, so versteht er unter lex divina das jüdische Recht, unter lex humana das kirchliche Recht, denn zur Zeit der Abfassung der „civitas Dei" war nach römisch-occidentalischem Recht die Konsobrinenehe noch verboten. Diese ganze Erklärung wird hinfällig, weil Freisen das zweite prohibuerat übersetzt, als wenn prohibuit dort stände. In der Jugendzeit Augustins bestand das Verbot noch nicht, es wurde erst nach 380 erlassen. Daher sind auch die weiteren Schlußfolgerungen Freisens unmotiviert. Unter lex divina ist hier offenbar das göttliche und unter lex humana das weltliche, römische Gesetz zu verstehen.

[1] De civit. Dei 15, 16.

Verwandtschaft Achtung und Ehre schuldet, die sinnliche Lust zu befriedigen, die, wenn sie auch zur Zeugung dient, Begierlichkeit bleibt, und über die wir selbst die eheliche Züchtigkeit erröten sehen.

2. Die Religionsverschiedenheit. Wenn die Verschiedenheit des Glaubens auch nicht dem Hauptzweck der Ehe widerstreitet, so liegen in ihr doch große Gefahren für Erreichung des finis secundarius, der Erziehung der Kinder, wie auch für ein friedliches Zusammenleben der Ehegatten. Darum hat der hl. Paulus von einer solchen Verbindung abgeraten, ohne sie aber direkt zu verbieten.[1] Die Kirche hat, dieser Warnung folgend, stets ihrer entschiedenen Mißbilligung Ausdruck gegeben. So erklärt sie bereits auf einer der ältesten Synoden, die wir kennen, der zu Elvira (306): „Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonium dandae sunt virgines Christianae, ne aetas in flore tumens in adulterium animae resolvatur." (Can. 15.)[2] Offenbar war das weibliche Geschlecht infolge leichterer Bekehrung so in Überzahl, daß es sich nach heidnischen Männern umsehen mußte. Eine Strafe für solche Ehen ist nicht festgesetzt. Mehr verpönt waren die Ehen mit Häretikern und Juden; denn die Eltern, welche diese Heiraten zuließen, wurden mit einer fünfjährigen Buße belegt.[3] „Wer aber vielleicht seine Tochter mit einem heidnischen Priester verheiratet, soll bis ans Lebensende von der Kommunion ausgeschlossen werden."[4] Etwas schärfer lautet der elfte Kanon von Arles (314), dem zufolge auch die christlichen Mädchen, die mit Heiden sich verbinden, eine Zeitlang ausgeschlossen werden sollen.[5] Maßgebend für die Kirche war die begründete Furcht für das Seelenheil ihrer Kinder, die leicht auf diese Weise ihren Glauben verlieren konnten. Darum das besonders strenge Verbot der Ehe mit Götzenpriestern. Anderseits konnte man unter Umständen auch

[1] 2. Korinth. 6, 14; 1. Korinth. 7, 14.

[2] Lauchert, Die Kanones 16.

[3] Ebd.: „Haeretici si se transferre noluerint ad ecclesiam catholicam, nec ipsis catholicas dandas esse puellas; sed neque Iudaeis neque haereticis dare placuit, eo quod nulla possit esse societas fideli cum infideli: si contra interdictum fecerint, abstineri per quinquennium placet."

[4] Ebd. „Si quis forte sacerdotibus idolorum filias suas iunxerint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem" (Can. 17).

[5] Ebd. 27: „De puellis fidelibus quae gentilibus iunguntur, placuit, ut aliquanto tempore a communione separentur."

die berechtigte Hoffnung haben, durch den Einfluß des gläubigen Teils den Ungläubigen zu gewinnen. — Die Kirchenschriftsteller sprechen sich zumeist gegen die Ehe mit Ungläubigen aus;[1] vor allen nimmt Tertullian in dieser Frage eine prononcierte Stellung ein. Seine Schilderungen über die Lage der gläubigen Frau in solchen Ehen wirkt geradezu erschütternd.[2] Nach ihm sind diese Verbindungen durchaus unstatthaft.

Zu Augustins Zeiten kamen Heiraten mit Ungläubigen anscheinend öfters vor, und man hielt sie auch nicht für bedenklich. Der Kirchenvater erwähnt das scharfe Urteil, das Cyprian über solche Ehen gefällt habe, der sie ein Preisgeben der Glieder Christi an die Heiden (prostituere Gentilibus membra Christi) genannt habe und ihnen mit die Schuld gebe, daß Gott die grausame Verfolgung seiner Kirche zuließ.[3] Aber, so fährt er fort, „in unserer Zeit hält man sie nicht für sündhaft, weil eben im Evangelium oder in den Apostelbriefen nicht ohne jeden Zweifel ausgesprochen sei, ob der Herr den Gläubigen die Ehe mit Ungläubigen verbiete".[4] Den Beweis für ein solches absolutes Verbot hatte Tertullian in der Stelle des hl. Paulus (1. Kor. 7, 39) gefunden, wo er der Frau die Wiederverehlichung nach dem Tode ihres Mannes gestatte, aber hinzufüge, „tantum in Domino." „Damit man nicht seine Worte: ‚Sie mag heiraten, wen sie will' mißbrauche, hat er hinzugesetzt: ‚aber nur im Herrn', d. h. im Namen des Herrn, und das bedeutet ohne Zweifel so viel als: einen Christen."[5] Augustinus bemerkt, ohne sich direkt auf diese Beweisführung Tertullians zu beziehen, dieses ‚tantum in Domino' ließe sich in doppeltem Sinne fassen: „aut christiana permanens aut christiano nubens".[6] Im ersteren Falle will also nach Augustinus der Apostel sagen: Wenn die Frau wiederheiraten will, dann bleibe sie eine Christin, d. h. sie verbinde sich, wie es sich für eine Christin ziemt, sie treffe ihre Wahl aus christlich gerechtfertigten Motiven. In einem so allgemeinen Sinn muß auch meines Erachtens ein so allgemeiner Ausdruck gefaßt werden, wenn auch manche Exegeten ihn in

[1] Klee, Die Ehe 94.
[2] Ad uxorem 2.
[3] De fide et oper. 35; De coni. adult. 1, 31; Cyprian, De lapsis 6.
[4] De coni. adult. 1.
[5] Ad uxor. 2, 2.
[6] De coni. adult. 1, 31.

der zweiten Bedeutung ‚christiano nubens' wie Tertullian verstehen wollen.[1] Läßt sich auch aus der Schrift kein zwingender Beweis gegen die Ehen mit Ungläubigen bringen, so ist der Bischof doch entschieden gegen solche Verbindungen. Es geht dies aus einem Briefe hervor, den der Heilige an einen gewissen Rustikus geschrieben. Dieser wünschte für seinen heidnischen Sohn durch Vermittlung des Bischofs ein christliches Mädchen. Augustin antwortet, es könne hiervon keine Rede sein, solange er nicht das Versprechen habe, daß der Sohn sich bekehren wolle. Denn wenn es auch ganz in seiner Macht stände, irgendein Mädchen zur Ehe zu geben, so könne er doch nur einem Christen eine Christin geben.[2]

Bei dieser Gelegenheit muß noch ein Fall erörtert werden, der in den ersten christlichen Jahrhunderten sehr oft praktisch wurde. Was hat zu geschehen, wenn von zweien, die als Ungläubige eine Ehe geschlossen haben, der eine Teil sich bekehrt und gläubig wird? Muß die Ehe bestehen bleiben, oder kann eine Trennung eintreten und unter welchen Bedingungen? Maßgebend waren die Worte des Apostels: „Den übrigen aber sage ich, nicht der Herr: Wenn ein Bruder eine ungläubige Frau hat, und diese willigt ein, bei ihm zu wohnen, so entlasse er sie nicht. Und wenn eine gläubige Frau einen ungläubigen Mann hat, und dieser willigt ein, mit ihr zu wohnen, so entlasse sie den Mann nicht." (1. Korinth. 7, 12—13.) Tertullian berührt den Fall in dem obenangeführten zweiten Brief an seine Frau, aber nur ganz kurz. Er ist der Ansicht, daß eine Trennung eintreten dürfe, aber nicht müsse, ohne sich aber sonst weiter darüber zu äußern.[3] Augustinus kommt mehrmals auf die Frage zu sprechen, zunächst in seiner Schrift: Über die Bergpredigt des Herrn (a. d. J. 393). Hier beweist er aus den zitierten Worten des Apostels, daß wegen infidelitas eine Scheidung erlaubt sei, um dann weiter mit Berücksichtigung von Matth. 5, 32 zu folgern, daß die infidelitas auch unter den Begriff der fornicatio falle. Er schreibt: „Wenn also Paulus nicht mit Berufung auf die Person des Herrn ein Gebot erläßt, sondern als seine persönliche Ansicht eine Mahnung gibt — ego dico, non Dominus —, so hat diese das Gute, daß, wenn einer sie

[1] Maier, Kommentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther 170.
[2] Epist. 255.
[3] Ad uxorem 2, 2.

nicht befolgt, er kein Gesetz übertritt. Der gläubige Mann aber erhält die Mahnung, seine gläubige Frau nicht zu entlassen, wenn sie einwilligt, bei ihm zu bleiben; er darf sie aber auch entlassen, denn es liegt kein Gebot des Herrn vor, sie nicht zu entlassen, sondern nur ein Rat des Apostels."[1] Augustinus geht hier offenbar zu weit, indem er auch dann, wenn die Frau bei ihrem Manne bleiben will, diesem das Recht der Entlassung zugesteht. Nach Auffassung der Kirche kann der bekehrte Gatte erst dann von dem paulinischen Privileg Gebrauch machen, wenn der ungläubige Teil sich nicht bekehren oder mit dem gläubigen nicht ‚sine contumelia creatoris' zusammenwohnen will. Allerdings tritt dann nach kirchlicher Lehre eine vollständige Lösung des Ehebandes ein, was Augustinus, wie wir später hören werden, zu verneinen scheint. — In seinem Werke: De fide et operibus (c. 413) nimmt der Bischof gegen „jene Brüder aus dem Laienstand" Stellung, welche die Theorie von der sola fides vertraten und behaupteten, man könne nicht ohne den Glauben, wohl aber ohne die Werke zum ewigen Leben gelangen.[2] Zum Beweis hatten sie sich auf 1. Korinth. 7, 15 berufen und erklärt, aus dieser Stelle erkenne man die große Macht des Glaubens — quantum valeat sola fides —, da es dort dem christlichen Manne wegen seines Glaubens an Christus gestattet werde, seine gesetzesmäßig angetraute Frau zu verlassen, wenn diese nicht mehr bei ihm, weil er ein Christ ist, bleiben will.[3] Augustinus bemerkt dagegen: „Die dies sagen, beachten nicht, daß auf diese Weise eine Frau mit vollem Recht entlassen wird, wenn sie zu ihrem Manne sagte: Ich will nicht dein Gatte sein, wenn du auch als Christ mir nicht mit allen unredlichen und schlechten Mitteln Geld und ein angenehmes Leben verschaffst. Dann muß der Mann, wenn es ihm mit seiner Bekehrung wirklich Ernst ist, zweifellos mehr „amore divinae gratiae quam carnis uxoriae" sich leiten lassen und ganz energisch das Glied, das ihm Ärgernis gibt, entfernen — „et membrum, quod eum scandalizat, fortiter amputat."[4] Aus dieser Stelle geht nur hervor, daß, wenn der ungläubige Teil von dem bekehrten Sündhaftes verlangt, dieser sich trennen soll, mag

[1] De serm. Dom. in monte 1, 44.

[2] Retract. 2, 64.

[3] De fide et oper. 28. Vgl. De octo Dulc. quaest. 7.

[4] Ebd.

die natürliche Liebe zu dem Ehegatten auch noch so groß sein.[1] Über den Fall, daß der im Unglauben verharrende Teil friedlich mit zusammenwohnen will, ist nichts gesagt. — In einem Brief an Hilarius gibt Augustin als berechtigten Grund zur Trennung für den Fall daß der Ungläubige bei dem Gläubigen nicht bleiben wolle, an: „Dann möge der gläubige Mann wissen, daß er frei sei, und nicht mehr der Knechtschaft unterworfen, um wegen des ungläubigen Weibes seinen Glauben zu verlieren — „ut ipsam dimittat fidem, ne coniugem amittat infidelem".[2] Nach dieser Ausführung ist eine Trennung „in favorem fidei" gestattet. Nochmals sieht der Heilige sich veranlaßt, mit dieser Frage sich zu befassen. Pollentius, den wir früher schon erwähnten, hatte dem Bischof mit Bezug auf dessen Erörterungen über diesen Gegenstand in seinem Buch: „De sermone Domini in monte" mitgeteilt, nach seiner Ansicht sei es dem gläubigen Teil in keiner Weise erlaubt, sich zu trennen, die Worte des Apostels enthielten keinen Rat, sondern ein Gebot.[3]

Augustinus antwortet ihm sehr eingehend in der Schrift: Über die Ehe von Ehebrechern, in der er auch die anderen Einwürfe des Pollentius widerlegte. Mit der Verkündigung des Evangeliums, so ungefähr führt er aus, kam dieses auch zu Heiden, die noch als Ungläubige eine Ehe abgeschlossen hatten. Der eine von den ungläubigen Gatten bekehrt sich, der andere nicht, aber er will bei dem Gläubigen bleiben. In diesem Fall läßt der Herr dem Gläubigen die freie Wahl, ob er den anderen entlassen will oder nicht; er ver- und gebietet es nicht. Nun kommt der Apostel und erteilt den Rat, den Ungläubigen nicht zu entlassen; denn es könnte für diesen ein impedimentum salutis werden, da er schweres Ärgernis nehmen, eventuell zu einer anderen Ehe schreiten könnte; anderseits wäre es dem Bekehrten vielleicht möglich, den Ungläubigen für Christus zu gewinnen.[4] Das bisherige Ergebnis ist demnach kurz folgendes:

---

[1] De fide et oper. 28: „Quemcumque autem in hac diremptione dolorem cordis propter carnalem affectum coniugis sustinebit, hoc est detrimentum quod patietur, hic est ignis, per quem feno ardente ipse salvabitur."

[2] Epist. 157, 31.

[3] De coni. adult. 1, 14.

[4] De coni. adult. 1, 20. „Cum vero coepisset Gentibus Evangelium praedicari, iam coniunctos Gentiles Gentilibus comperit coniuges, ex quibus si non ambo crederent, sed unus aut una fidelis consentiret habitare, nec prohiberi

Augustinus erlaubt in solchen Ehen, die zwei Ungläubige eingegangen haben, und von denen der eine sich bekehrt, dem gläubigen Teil die Entlassung des ungläubigen, wünscht sie aber nur dann, wenn letzterer dem anderen Schwierigkeiten macht, ein christliches Leben zu führen. Es erübrigt nun noch die wichtige Frage: Ist es dem gläubigen Teile gestattet, eine neue Ehe zu schließen? Ist die Trennung eine Lösung des Ehebandes? Es genügt die kurze, aber klare Antwort des Bischofs: „Wegen jeder Art von fornicatio, sowohl der fleichlichen wie auch der geistigen — und zu letzterer rechnet auch der Unglaube —, ist es nicht erlaubt, nach Entlassung des Mannes einen anderen oder nach Entlassung der Frau eine andere zu heiraten, da der Herr, ohne eine Ausnahme zu machen, sagt: Wenn die Frau ihren Mann entläßt und einen anderen heiratet, begeht sie Ehebruch; und: Jeder, der seine Frau entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch."[1] Dieser Standpunkt Augustins ist ganz konsequent. Nach seiner Anschauung fällt der Unglaube (infidelitas) unter den Begriff der fornicatio. Wegen letzterer ist man aber, wie wir früher ausgeführt, nur zur Aufhebung der äußeren Lebensgemeinschaft berechtigt, also darf der Gläubige sich nur ‚quoad torum et mensam' trennen.[2] Allerdings könnte man aus zwei Äußerungen des Bischofs zu dem Schluß berechtigt sein, daß er doch einen gewissen Unterschied zuläßt bei einer Trennung wegen fornicatio carnis und wegen Infidelität, entsprechend seiner Anschauung, daß letztere viel verabscheuungswürdiger ist.[3] Bei der fleischlichen Versündigung eines Ehegatten darf nach der Entlassung des schuldigen Teiles keine

a Domino debuit fidelis infidelem dimittere nec iuberi. Ebd. 22: Sicut est, unde iam diu loquimur, discessio fidelis coniugis ab infideli, quam non prohibet Dominus praecepto legis, qui coram illo iniusta non est. sed prohibet apostolus consilia caritatis, quia infidelibus affert impedimentum salutis . . ."

[1] De coni. adult. 1. 31: „Propter quodlibet tamen fornicationis genus, sive carnis sive spiritus, ubi et infidelitas intelligitur, et dimisso viro non licet alteri nubere, et dimissa uxore non licet alteram ducere; quoniam Dominus nulla exceptione facta dicit. Si uxor dimiserit virum suum et alii nupserit, moechatur; et omnis, qui dimittit uxorem suam, et ducit alteram, moechatur."

[2] Die Ausführungen Biederlacks: Über das sogenannte paulinische Privilegium in der Zeitschrift für katholische Theologie (1883), 310 bei Augustinus sind absolut unhaltbar. Mögen auch die angeführten Zitate anscheinend zu seinen Schlußfolgerungen berechtigen, im Zusammenhang erhalten sie eine andere Bedeutung.

[3] De coni. adult. 1, 19.

neue Ehe eingegangen werden, weil das vinculum coniugale bestehen bleibt. Im anderen Fall sagt er: „Non enim propter vinculum cum talibus coniugale servandum, sed ut acquirantur in Christum, recedi ab infidelibus coniugibus Apostolus vetat.“[1] Ferner, jede Wiederverheiratung bei Entlassung wegen geschlechtlichen Vergehens eines Gatten nannte er adulterium. Hier drückt er sich etwas vorsichtiger aus und meint: „Die Ungläubigen, die zu Lebzeiten derer, von denen sie entlassen wurden, andere Ehen schließen, adulterinis nexibus colligati difficillime resolvuntur.“[2]

3. Das Gelübde. Nach den Grundsätzen des Christentums gebührt dem jungfräulichen Leben der Vorzug vor dem Ehestand. So steht es geschrieben in der Hl. Schrift;[3] so haben es die Väter der Kirche stets in voller Einmütigkeit gelehrt, indem sie das Lob der Jungfräulichkeit in begeisterten Worten preisen. Auch Augustinus hat der ‚sancta virginitas‘ ein eigenes Büchlein gewidmet. Und die Christen haben zu allen Zeiten danach gehandelt. „Im 2. Jahrhundert war die Zahl derer, welche sich aus höheren Gründen, um sich inniger mit Gott zu verbinden, zur Ehelosigkeit entschlossen, bereits eine ziemlich bedeutende, wie die Apologeten immer wieder rühmend hervorheben. Durch alle diese Stellen ist zwar ein Gelübde der Keuschheit nicht ausdrücklich bezeugt. Jedoch lag der Gedanke, dem Vorsatz der Jungfräulichkeit durch ein Gott gemachtes Versprechen eine höhere Weihe zu geben, von vornherein sehr nahe und wurde zudem durch das Beispiel der kirchlichen Witwen noch bedeutend gefördert. Deshalb ist die Annahme wohl berechtigt, daß auch in den Kreisen der nicht beamteten Aszeten und gottgeweihten Jungfrauen bereits in den beiden ersten Jahrhunderten Keuschheitsgelübde abgelegt wurden. Ausdrückliche Zeugnisse für eine solche Übung bietet die Literatur des 3. Jahrhunderts.“[4] Zur Zeit des großen Bischofs von Hippo scheint

[1] De coni. adult. 14.

[2] Ebd. 22.

[3] Matth. 19, 12; 1. Korinth. 7, 7. 32—34.

[4] Scharnagl, Das feierliche Gelübde als Ehehindernis 8. Der Verfasser gibt in dieser Schrift eine gründliche Darstellung der Entwicklung des Gelübdes als Ehehindernis. Seine Ausführungen hat er durch so viele Beweisstellen belegt, daß sie wohl kaum anzufechten sind. Wir verweisen darum auf dieses Buch und wollen nur den Standpunkt Augustins in dieser Frage, wie es für unsere Arbeit erforderlich ist, schärfer hervorheben. Eine Ausstellung sei mir

die Zahl der jungfräulichen Seelen sehr groß gewesen zu sein. In einer Predigt sagt er: „Wir sehen, daß viele beiderlei Geschlechtes um Christi willen sich Gott weihen und ein ganz enthaltsames Leben führen.“[1] An einer anderen Stelle heißt es, es seien ihrer „innumerabiles“.[2] Von diesen dürfen wir wohl annehmen, daß sich die meisten oder wenigstens sehr viele durch ein Gelübde zu dem jungfräulichen Leben verpflichtet hatten. Es entsteht jetzt die Frage, was für Wirkungen hat ein solches Gelübde bezüglich der Eingehung einer Ehe? Ist es nach Augustinus trotzdem erlaubt oder wenigstens überhaupt möglich, eine Ehe zu schließen? Mit anderen Worten, ist das votum ein impedimentum impediens oder dirimens? Der Bischof schreibt: „Jeder, der unverheiratet ist und Gott dem Herrn Enthaltsamkeit gelobt, sündigt, wenn er sich eine Frau nimmt. Er darf es auch dann nicht tun, wenn er glaubt, es dadurch gutzumachen, daß er eine heiratet, die versprochen hat, christlich zu werden. Was ihm vor Ablegung des Gelübdes erlaubt war, darf er nachher nicht mehr tun. Wenn also die Menschen geloben, was man geloben kann, wie z. B. stete Jungfräulichkeit (perpetua virginitas), Enthaltsamkeit nach Auflösung des Ehebandes (continentia post experta connubia salutis a vinculo coniugali), oder, wenn treue und keusche Gatten mit gegenseitiger Einwilligung auf die Leistung der ehelichen Pflicht zu verzichten geloben — alle diese bedingungslosen Gelübde müssen bedingungslos gehalten werden, „nulla conditione rumpenda sunt, quae sine ulla conditione voverunt“. Denn so befiehlt es der

gestattet: Sch. schreibt S. 15: „Auch Witwen konnten in den Stand der Gottgeweihten aufgenommen werden und ihr Gelübde in die Hand des Bischofs ablegen. Sie erhielten aber nicht wie die Jungfrauen den Schleier und wurden auch nicht eingesegnet.“ Der Beweis, den er für die letzte Behauptung aus August., De bono coni. herleitet, scheint mir nicht geglückt zu sein. An der betreffenden Stelle spricht der Bischof gar nicht von Witwen, sondern von Bigamie und sagt, daß die Frau, welche etiamsi catechumena mehrmals verheiratet war, nach ihrer Taufe nicht inter Dei virgines consecrari. Diese Bedeutung allein kann meines Erachtens der allgemein gehaltene Ausdruck „vitiata fuerit“ haben. Das consecrare, das ja dem ganzen Akt den Namen gab, fasse ich in weiterem Sinn, so daß Augustin an der Stelle sagen will: Bigami, auch solche, die es vor der Taufe als Katechumenen waren, können nicht unter die Zahl der gottgeweihten Jungfrauen aufgenommen werden. Vgl. auch Koch, Virgines Christi.

[1] Sermo 210, 9.

[2] De bono coni. 15.

Herr, wo es heißt: ‚Vovete et reddite Domino Deo vestro (Ps. 75, 12)‘. Und der Apostel sagt von denen, die Enthaltsamkeit gelobt und doch später heiraten wollen: ‚Habentes damnationem, quoniam primam fidem irritam fecerunt (1. Timoth. 5, 12)‘.“[1] Klar und deutlich erklärt der Heilige hier, daß jeder, der das Gelübde der Keuschheit abgelegt habe, unter allen Umständen verpflichtet sei, es zu halten, anderenfalls er schwer sündige und sich die Verdammung zuziehe. Und worin liegt dieses damnabile? Das sagt er anderswo: „non quia ipsae nuptiae vel talium damnandae iudicantur, sed damnatur propositi fraus, damnatur fracta voti fides, damnatur non susceptio a bono inferiore, sed ruina ex bono superiore; postremo damnantur tales, non quia coniugalem fidem posterius inierunt, sed quia continentiae primam fidem irritam fecerunt.“[2] Der eigentliche Grund zur Verurteilung solcher Gelobenden liegt demnach nicht darin, daß sie eine Ehe eingegangen haben, sondern weil sie ihrem Versprechen, ihrem Gelübde untreu geworden sind. Darum habe Paulus ausdrücklich betont, daß das nubere velle, die Absicht zu heiraten, schon verwerflich sei: „ut voluntatem, quae a proposito cecidit, appareat esse damnatam, sive subsequantur nuptiae sive desint“.[3] Wie aus diesen Äußerungen bereits hervorgeht, will Augustinus nur das Sündhafte einer solchen Handlungsweise mit seinem scharfen Tadel treffen, keineswegs aber das Zustandekommen eines ehelichen Verhältnisses trotz des Gelübdes bezweifeln. Dies wird noch bestimmter im Folgenden, wo er direkt Stellung nimmt gegen diejenigen, die die Möglichkeit einer Ehe in solchem Falle leugnen und behaupten, eine solche Verbindung sei keine Ehe, sondern ein Ehebruch. Diese Leute, so führt er aus, scheinen mir nicht scharf und genau zu überlegen, was wir sagen; „fallit eos quippe similitudo veritatis.“ Man sagt, daß diejenigen, die aus dem Streben nach christlicher Vollkommenheit heraus nicht heiraten, eine Ehe mit Christus sich erwählen. Infolgedessen argumentieren einige: Wer zu Lebzeiten des Mannes einen anderen heiratet, ist eine Ehebrecherin nach der ausdrücklichen Erklärung des Herrn im Evangelium. Wer also zu Lebzeiten Christi — über den der Tod keine Gewalt mehr hat — eine

[1] De coni. adult. 1, 30.
[2] De bono vid. 12.
[3] Ebd.

Verbindung mit ihm eingegangen hat und nun (einen Mann) heiratet, begeht einen Ehebruch. Aber, so fährt der Bischof weiter, eine solche Argumentation führt zu den größten Ungereimtheiten. Dann dürfte beispielsweise — was doch lobenswert ist — auch keine Frau zu Lebzeiten ihres Mannes mit dessen Einwilligung das Gelübde der Keuschheit ablegen, um nicht Christus selbst zum Ehebrecher zu machen. Ferner könnte es auch eine Witwe nicht tun, damit nicht Christus gewissermaßen als zweiter Mann erscheine. — Diese wenig überlegte Ansicht der Gegner hat aber auch noch ein nicht geringes Übel zur Folge. Man veranlaßt in einem solchen Falle die Frauen, gleich als ob sie keine Frauen, sondern Ehebrecherinnen seien, sich von ihren Männern zu trennen, und während man die Getrennten zur Enthaltsamkeit zurückbringen will, macht man die Männer zu wirklichen Ehebrechern, indem sich diese zu Lebzeiten ihrer Frauen wieder verheiraten.[1] — Werden daher solche, die das Gelübde der Jungfräulichkeit oder der Enthaltsamkeit gemacht haben, ihrem Vorhaben untreu, so sind die geschlossenen Ehen zwar sündhaft, aber nicht ungültig. Liegt darum in einem solchen Fall auch kein eigentlicher Ehebruch vor, so ist der lapsus und die ruina a castitate sanctiore, quae vovetur Domino, nach Augustinus schlimmer als ein Ehebruch. Es ist zweifellos, sagt er, eine Beleidigung Christi, wenn ein Glied von ihm die eheliche Treue nicht wahrt; größer ist die Beleidigung, wenn ihm selbst, nämlich Christo, die Treue nicht gewahrt wird, und zwar in einer Sache, die wir ihm zu geben nicht gezwungen waren, die er aber verlangen muß, nachdem wir sie ihm gelobt.[2] Als Resultat unserer Untersuchung über die Wirkungen des Votums in bezug auf die Ehe ergibt sich, daß Augustinus, ohne einen Unterschied zwischen einfachen und feierlichen Gelübden zu machen, das Votum als trennendes Ehehindernis nicht kennt.[3] Dagegen läßt sich aus der Polemik,

---

[1] De bono vid. 13: „Fit autem per hanc minus consideratam opinionem, qua putanta lapsarum a sancto proposito feminarum, si nupserint, non esse coniugia, non parvum malum, ut a maritis separentur uxores quasi adulterae sint, non uxores; et cum volunt eas separatas reddere continentiae, faciunt maritos earum adulteros veros, cum suis uxoribus vivis alteras duxerint."

[2] De bono vid. 14.

[3] Weckesser im Archiv für katholisches Kirchenrecht 76 (1896), 195 ist anderer Ansicht. Doch kann ich es füglich unterlassen, näher darauf einzugehen

die der Bischof bei Verteidigung seiner Ansicht führt, mit Recht der Schluß ziehen, daß sich in jener Zeit Bestrebungen zeigten, die auf vollständige Trennung hinzielten, wenn ein Gelübde vorlag, da in diesem Falle eine wirkliche Ehe nicht geschlossen werden könne. Tatsächlich besitzen wir aus jener Zeit ein sehr wichtiges Aktenstück, das eine Unterscheidung der Gelübdearten und dementsprechend auch ihrer Wirkungen enthält. Es ist dies ein Antwortschreiben des Papstes Damasus (366—384) auf eine Anfrage gallischer Bischöfe.[1] Auf die ganze Kontroverse über die Tragweite des Inhalts dieser Dekretale brauche ich nicht einzugehen, sondern möchte nur ein Moment hervorheben, das zur Bewertung der oben angeführten Augustinusstelle von Bedeutung ist. In dem Brief des Papstes wird genau unterschieden zwischen einer virgo velata und einer puella nondum velata. Die erstere hat also bereits den Schleier genommen, hat sich mit Christus vermählt, velata iam Christo, ist Christi Braut, sponsa Christi; heiratet sie nun, so macht sie ihre Glieder, die Christo gehören, zu Gliedern einer Dirne, tollens membra Christi, faciens membra meretricis, — ja ihre Ehe ist ein Ehebruch — adultero mariti nomen imposuit. Sie soll für ihr Vergehen eine vieljährige Buße tun. — Die zweite hat den Schleier noch nicht erhalten, aber sie hat den Entschluß gefaßt, jungfräulich zu bleiben, sie ist nicht in Christo velata. Da sie ihrem Vorhaben untreu geworden ist und geheim eine Ehe abgeschlossen hat, so soll auch ihr eine lange Buße auferlegt werden.[2]

---

und sie zu widerlegen, da Scharnagl dies in seinem Buche bereits getan hat. Schnitzer, Kathol. Eherecht 446 A. 3 bemerkt: Die gegenteiligen Ausführungen von Weckesser sind längst überholt.

[1] Scharnagl, Das Gelübde 43. Hefele führt das Schreiben auf Beschlüsse einer römischen Synode unter Innocenz I. 401 zurück; andere halten es für einen Brief des Papstes Siricius (384—399).

[2] Mansi 3, 1134: „Si virgo velata iam Christo, quae integritatem publico testimonio professo a sacerdote prece effusa benedictionis velamen accepit, sive incestum commiserit furtim seu volens crimen protegere adultero, mariti nomen imposuit, tollens membra Christi, faciens membra meretricis, ut quae sponsa Christi fuerat coniux hominis diceretur . . . annis quam plurimis deflendum ei peccatum est, ut dignae fructu poenitentiae facto possit aliquando ad veniam pervenire, si tamen poenitens poenitenda faciat."

„Puella, quae nondum velata est sed proposuerat sic permanere, si nupserit, licet non sit in Christo velata, tamen quia proposuit et in coniugio velata non est, furtivae nuptiae appellantur . . . Habent tamen poenitentiae agendum locum, sed cito non habent veniam."

Noch schärfer tritt dieser Unterschied der Gelübde hervor in dem bekannten Brief des Papstes Innocenz I. an Victricius von Rouen a. d. J. 404. Hier heißt es: Wenn Jungfrauen, die sich mit Christus vermählt haben und gewürdigt wurden, den Schleier zu erhalten, später öffentlich oder geheim heiraten, sollen sie nicht eher zur Buße zugelassen werden, als bis der Mann gestorben ist; denn wenn es für alle gilt, daß jede, die zu Lebzeiten ihres Mannes einen anderen heiratet, als Ehebrecherin zu betrachten ist, um wie viel mehr für jene, die sich zuerst mit dem unsterblichen Bräutigam verbunden hat und zu einer irdischen Ehe geschritten ist. — Auch diejenigen, die privatim in Jungfräulichkeit zu leben versprochen haben, sollen bei einer etwaigen Heirat wegen Verletzung der Treue gegen Gott eine Zeitlang Buße tun.[1] — Ist es nicht merkwürdig: genau die Argumentation, die von den römischen Bischöfen zur Verteidigung ihrer Gelübdetheorie vorgebracht wird, sucht Augustinus in seiner Schrift, die etwa zehn Jahre später erscheint, zu entkräften. Man ist daher wohl zu der Annahme berechtigt, daß der große Vertreter der afrikanischen Kirche mit seinen Ausführungen die Bestrebungen der römischen Kirche treffen will in einer Frage, die ja auch späterhin noch viel diskutiert wurde und definitiv erst auf dem zweiten Laterankonzil (1139) entschieden wurde.

---

[1] Mansi 3, 1035: „Quae Christo spiritualiter nupserunt et a sacerdote velari meruerunt, si postea publice nupserint vel clanculo se corruperint, non eas admittendas esse ad poenitentiam, nisi is, cui se iunxerant, de mundo recesserit. Si enim de omnibus haec ratio custoditur, ut, quaecumque vivente viro alteri nupserit, adultera habeatur, nec ei agendae poenitentiae licentia custoditur, nisi unus ex his fuerit defunctus, quanto magis de illa tenenda est, quae ante se immortali sponso coniunxerat et postea ad humanas transmigravit nuptias?“

„Hae vero, quae nondum sacro velamine sunt tectae, tamen in proposito virginali semper promiserant se permanere, licet velatae non sint, si forte nupserint. his agenda aliquanto tempore poenitentia est, quia sponsio earum a Deo tenebatur. Si enim inter homines solet bonae fidei contractus nulla ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio, quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non debet?“

Schluß.

Im Verlaufe der Abhandlung ist die Ansicht des hl. Augustinus und sein Einfluß in den wichtigsten Fragen auf dem Gebiete der Ehe hinreichend klar geworden. Auch seine Auffassung über den Wert und die Bedeutung der Ehe sowie über ihr Verhältnis zur Jungfräulichkeit und Witwenschaft ist wiederholt erwähnt worden. Sie leidet nicht an Unterschätzung, hütet sich aber auch vor Übertreibung. Zwei der schönsten Stellen, die dies bezeugen, seien zum Schluß angeführt. „Es gibt viele dunkle und schwierige Fragen bezüglich der Ehe, der Witwenschaft und der Jungfräulichkeit . . . Geben wir der Enthaltsamkeit den Vorzug vor der Ehe, der heiligen Jungfräulichkeit vor der Kontinenz der Witwe; aber verurteilen wir nicht irgendeine Ehe.“[1] In einer Predigt wendet er sich an die Verheirateten und Unverheirateten und ruft ihnen zu: „Bewahret eure Würde, denn Gott bewahrt euch eure Ehrenstellen. Man vergleicht die Auferstehung der Toten mit den Sternen am Himmel. ‚Ein Stern ist von dem anderen verschieden an Glanz, wie der Apostel sagt, so ist es auch mit der Auferstehung der Toten.‘ (1. Korinth. 15, 41 und 42.) Anders wird dann leuchten die Jungfräulichkeit, anders die eheliche Keuschheit, anders die hl. Witwenschaft. Verschieden werden sie leuchten, doch alle werden da sein. Verschieden der Glanz, gemeinsam die Seligkeit. — Aliter enim ibi lucebit virginitas, aliter ibi lucebit castitas coniugalis, aliter ibi lucebit sancta viduitas. Diverse lucebunt: sed omnes ibi erunt. Splendor dispar, coelum commune.“[2]

[1] De bono vid. 19.

[2] Sermo 132, 3. Vgl. 343, 4.

BOUND BY
HNM

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
871A59.YPE C001
DIE EHE NACH DER LEHRE DES HL. AUGUSTINU
3 0112 023661108